Zeitschrift

für

Kolonialsprachen

herausgegeben von

Carl Meinhof

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Band I. ▫ Heft 1.

Ausgegeben am 7. Oktober 1910.





BERLIN 1910.
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN)
HAMBURG: C. BOYSEN.

Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin SW. 48.

Inhalt.

Die „Zeitschrift für Kolonialsprachen" erscheint in Jahresbänden von ca. 20 Bogen Umfang. Vierteljährlich wird ein Heft von ca. 5 Bogen ausgegeben. Preis des Bandes 12 Mark, des einzelnen Heftes 4 Mark.

Das Honorar beträgt für den Druckbogen 50 Mark. Von jeder Abhandlung werden dem Verfasser 30 Separata gratis geliefert.

Alle die Redaktion betreffenden Zuschriften sind zu richten an Professor **Carl Meinhof, Hamburg 36,** Dammthorstraße 25, Seminar für Kolonialsprachen.

Alle rein geschäftlichen Zuschriften und Rezensionsexemplare sind zu senden an den Verlag **Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin SW. 48,** Wilhelmstraße 29.

P
Ia
A

Afrika und Übersee

ZEITSCHRIFT
FÜR
KOLONIALSPRACHEN

HERAUSGEGEBEN VON

CARL MEINHOF

MIT UNTERSTÜTZUNG DER HAMBURGISCHEN
WISSENSCHAFTLICHEN STIFTUNG

JAHRGANG I
1910 :: 1911

BERLIN
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN)
HAMBURG: C. BOYSEN

DRUCK VON J. J. AUGUSTIN IN GLÜCKSTADT.

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze.

Bücherbesprechungen.



Das Studium der Kolonialsprachen.

Unter den vielen Forschungsobjekten, die unsere Kolonien der Wissenschaft bieten, ist eins der wichtigsten die Sprache der Eingebornen. Schon zweimal ist der Versuch gemacht worden eine Zeitschrift zu begründen, die das Studium der deutschen Kolonialsprachen pflegen sollte. Von 1888 bis 1891 erschien zu Berlin die „Zeitschrift für afrikanische Sprachen", herausgegeben von Dr. C. G. Büttner. Ihr folgte einige Jahre später die „Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen" von A. Seidel. Eine ganze Reihe wertvoller Aufsätze sind in diesen Zeitschriften veröffentlicht, und die Freunde der afrikanischen Linguistik haben deshalb lebhaft bedauert, daß sie ihr Erscheinen einstellen mußten.

Inzwischen ist nun der Kreis der Mitarbeiter nicht unerheblich gewachsen. Jahr für Jahr gehen Schüler des Seminars für orientalische Sprachen, die sich mit den Sprachen der Eingebornen beschäftigt haben, in die Kolonien, und auch das Kolonialinstitut in Hamburg hat afrikanische Sprachen in seinen Lehrplan aufgenommen. So wächst die Zahl der Freunde dieser sonst so fern liegenden Studien. Auch an einigen Universitäten werden jetzt Vorlesungen über afrikanische und polynesische Sprachen gehalten, und es läßt sich ein Fortschritt in der wissenschaftlichen Beherrschung der Idiome schriftloser Völker zweifellos feststellen.

Außerdem dient die Linguistik ja in mannigfaltiger Weise andern wissenschaftlichen und praktischen Berufen. Eine Anzahl Ethnographen haben sich der Sprachforschung gewidmet. Besonders aber wird die aufblühende Religionswissenschaft auch bei primitiven Völkern nicht auf das Studium der Originaltexte verzichten können. Die Kolonialverwaltung hat der Pflege der Eingebornenkulturen mehr und mehr ihr Interesse zugewandt und legt

deshalb in steigendem Maße Wert auf Sprachkenntnis der Beamten, vor allem auch zu dem Zweck, daß die Rechtsanschauungen dieser primitiven Völker besser und gründlicher als bisher erforscht werden können.

Die Missionen mit ihrer sich stetig ausdehnenden Schultätigkeit ebenso wie die Regierungsschulen haben ein vitales Interesse an der Sprachforschung. Ihnen verdanken wir ja auch die meisten bisher erschienenen Veröffentlichungen über Kolonialsprachen.

Das alles hat mich ermutigt für das Studium der Eingebornensprachen in unsern Kolonien eine Zeitschrift zu begründen, für die ich Mitarbeit und freundliches Interesse von allen den genannten Stellen erhoffe. Die Zeitschrift will also allerlei praktischen und wissenschaftlichen Zwecken dienen, in erster Linie will sie aber natürlich die Sprachwissenschaft selbst fördern. Es stehen ja heute noch viele der Beschäftigung mit schriftlosen Sprachen ziemlich verständnislos gegenüber. Die geringschätzige Behandlung, die diese Arbeit auch von Sprachforschern gelegentlich noch erfährt, ist wohl zumeist darin begründet, daß man schriftlose Sprachen ohne weiteres für entartete Kultursprachen hält. Da sie keine eigentliche Literatur, keine ästhetisch bedeutenden Geisteserzeugnisse aufzuweisen haben, erscheint es besonders dem Historiker müßig, Zeit und Kraft auf sie zu verwenden.

Selbstverständlich kann der Fall eintreten und ist eingetreten, daß Kultursprachen herabsinken und verwildern, aber es ist keineswegs erwiesen und für einen erheblichen Teil der schriftlosen Sprachen in hohem Maße unwahrscheinlich, daß sie in dieser Weise herabgesunken sind. Außerdem kann ein rein sprachwissenschaftliches Interesse an diesen einfacheren Formen nicht deshalb achtlos vorübergehen, weil sie keine nennenswerte Literatur haben, sondern der Linguist wird sie im Gegenteil mit besonderer Aufmerksamkeit beobachten, um aus ihnen den Aufbau komplizierterer Formen besser als bisher zu verstehen. Gerade eine historische Betrachtung der Sprache wird zu dem Schluß kommen, daß die Formen der flektierenden Sprachen unmöglich ursprünglich sein können, sondern daß sie das Ergebnis einer langen Entwicklung sind. Wollen wir diese Entwicklung verstehen, wollen wir ermitteln, wie es zur Bildung des grammatischen Geschlechts, zur Mannigfaltigkeit der Plurale, zu vokalischen Ablautreihen kommen konnte, so müssen wir uns eben nicht auf das Studium hochentwickelter Kultursprachen beschränken, sondern müssen in erster Linie die Sprachen untersuchen, in denen das alles noch gar nicht oder in bescheidenem Umfang vorliegt.

Wir haben hier die zunächst sehr störende und ermüdende Aufgabe, daß wir die Sprachen zumeist erst aus dem Munde der Eingebornen aufnehmen müssen. Das hat uns genötigt sorgsam auf die Lautbildung zu achten, und wir haben uns der Phonetik als einer sehr wichtigen Hilfswissenschaft zu bedienen gelernt. Mit ihrer Hilfe wurde oft genug der Streit der Meinungen über die Laute entschieden, und es wurde festgestellt, worin die Eigentümlichkeit von Lauten bestand, die das Ohr des Europäers nicht kannte und darum nicht richtig auffaßte. So hat dann die Linguistik auch umgekehrt der Phonetik neue Erkenntnisse vermittelt, indem sie bisher ungehörte Laute entdeckte.

Trotz aller Fortschritte, die uns die letzten fünfundzwanzig Jahre gebracht haben, ist unsere Bekanntschaft mit den schriftlosen Sprachen Afrikas und der Südsee doch immer noch lückenhaft. Noch heute sind wir in manchem Falle froh, wenn wir nur erst ein kleines Wörterverzeichnis einer neuen Sprache haben. Das genügt freilich in der Regel nicht einmal, um die Zugehörigkeit der Sprache zu bestimmen. Dazu bedarf man vor allem der Grammatik. Aber alle Mitteilungen über grammatische Vorgänge müssen durch Originaltexte, wie man sie aus dem Munde der Eingebornen aufschreibt, ergänzt und bestätigt werden Mit dieser mehr grundlegenden Arbeit muß die sorgsame Behandlung der bekannteren Sprachen Hand in Hand gehen. Wir sind heute schon durchaus in der Lage, vor allem in den Bantusprachen, über einzelne Partien der Lautlehre und Grammatik gründliche Einzeluntersuchungen anzustellen. Das wird im Gebiet der Hamitensprachen seine besondere Bedeutung haben. Denn hier muß untersucht werden, ob und wie diese merkwürdige Sprachengruppe zusammenhängt mit den Sprachen der Semiten, der Indogermanen und der Bantu.

Damit tritt aber die afrikanische Linguistik in ein Gebiet ein, wo sie sich mit den bisherigen Ergebnissen der historischen Sprachforschung auseinanderzusetzen hat.

In ähnlicher Weise ist der Versuch zu machen, die Zusammenhänge der Südseesprachen zu finden oder ihre Unterschiedenheit festzustellen, um die Geschichte der Besiedelung dieser entfernten Gebiete womöglich an der Hand der Linguistik aufzubauen.

Es versteht sich von selbst, daß für eine deutsche Zeitschrift, die in Verbindung mit dem Kolonialinstitut in Hamburg erscheint, das Gebiet der Sprachen, die in deutschen Kolonien gesprochen werden, in erster Linie in Betracht kommt. Die Zeitschrift trägt daher

ihren Namen. Aber es ist unmöglich das wissenschaftliche Interesse auf die Landesgrenzen einzuengen. Wir werden oft darüber hinausgehen müssen, und das wird nicht nur zur Erweiterung, sondern auch zur Vertiefung unserer Erkenntnis dienen und dadurch mittelbar dem Studium der deutschen Kolonialsprachen zu gut kommen.

Carl Meinhof.



Grundriß einer Grammatik der Buschmannsprache vom Stamm der *!Kũ*-Buschmänner.

Von H. Vedder, Missionar.

1. Einleitung.

Nachstehende Aufzeichnungen über die *!Kũ*-Sprache beanspruchen nicht, als vollständige Grammatik angesehen zu werden. Sie stellen nur einen kurzen Abriß der Sprachformen dar und bieten einiges weitere Material, um einen einigermaßen klaren Einblick in den eigenartigen Bau dieser Schnalzsprache zu gewinnen. Bei dem regen Interesse, das man gegenwärtig in Fachkreisen den verschiedenen Buschmannstämmen und ihren Sprachen entgegenbringt, wird dieser kleine Beitrag nicht unwillkommen sein.

So weit ich sehe, ist von der Sprache der *!Kũ*-Buschmänner bis dahin noch nichts veröffentlicht worden, außer 23 Worten, die sich im Anhang von „Die Buschmänner der Kalahari" von Professor Dr. S. Passarge finden.[1]) Es ist dies begreiflich, da es dem europäischen Forscher schier unmöglich ist, diese eigenartige Sprache zu enträtseln, wenn er nicht zuvor gründlich die Namasprache erlernt hat, um diese als Mittel benutzen zu können, in die einerseits so ganz anders gebaute, und doch wiederum mit dem Nama so eng verwandte Buschmannsprache eindringen zu können.

Meine Aufzeichnungen wurden während eines Ferienaufenthaltes auf der Farm Gaub bei Tsumeb gemacht. Dort wohnt der von dem

---

[1]) Vergl. H. Werner, anthropologische und ethnographische Beobachtungen über die Heikum- und Kung-Buschleute nebst einem Anhang über die Sprachen dieser Buschmannstämme. Zeitschr. f. Ethnologie. 1906. Heft 3. S. 241 ff. D. Red.

Kaiserlichen Gouvernement als Buschmannkapitän eingesetzte Bastard Johannes Krüger, der mir auf meine Bitte hin einige Buschleute verschiedener Stämme aus dem Felde holen ließ. Da er mir ziemlich intelligente Leute beschafft hatte, die bald begriffen, um was es sich handelte, und sie selbst dieser ungewohnten Tätigkeit, Lehrer eines weißen Mannes zu sein, ein reges Interesse entgegenbrachten, so hoffe ich, eine einigermaßen zuverlässige Arbeit geliefert zu haben. Natürlich habe ich das gesammelte Material immer wieder mit den Leuten durchgearbeitet, meine Sprachfehler korrigieren lassen, und nur das, was ihnen verständlich und nach meinem Dafürhalten richtig in Laut und Bedeutung aufgefaßt war, zu Papier gebracht.

Aus den Mitteilungen der mir erreichbaren Buschmänner sei Nachstehendes erwähnt. Der Buschmannstamm der *!Kū̃* wohnt am Okavango, betrachtet aber auch das Sandfeld bei Grootfontein als sein Jagdgebiet. Angaben über Kopfzahl dieses Stammes waren nicht zu erlangen. Die Häuser bestehen aus etwa 2 m hohen Windschirmen, die nach einer Seite hin offen bleiben. Eine Anzahl biegsamer Stöcke werden in die Erde gesteckt, oben zusammengebogen, mit Reisig quer durchflochten und mit dürrem Gras ohne Sorgfalt beworfen, das ist das Buschmannshaus. Er ist so wenig an seine Hütte gebunden, daß er für das „Innere des Hauses“ und für „Schlafstätte“ nur ein und dasselbe Wort hat *(ds'ū = !n̂)*. Daraus geht hervor, daß er sein Haus nur als Schlafstätte betrachtet. Wohnen mehrere Familien zusammen, so werden die Hütten im Kreise angelegt, nach Osten wohnt alsdann der Dorfälteste *(!Nḁu = !ā̃)*, dem es obliegt, Anordnungen über gemeinsame Jagden der Männer und Bestimmungen über das Feldkostsuchen der Frauen und Kinder zu treffen. Er gibt auch Befehl, wenn das Dorf aus Nahrungsmangel nach einem besseren Jagd- und Feldkost-Gebiet verziehen soll.

Religion.

Die *!Kū̃*-Buschmänner kennen ein höheres Wesen, dem sie die Schöpfung und Erhaltung aller Dinge zuschreiben, und das sie *Hu'we* (häufiger abgekürzt *Hu'e*) nennen. Dieses gute göttliche Wesen pflegen sie mit „*Ba*“ = Vater anzurufen. Die Anrufung erfolgt regelmäßig jährlich nur einmal und zwar zur Zeit, wenn die beliebten Feldzwiebelchen reifen. Diese dürfen nicht berührt werden, bis der Dorfälteste an einem von ihm zu bestimmenden Morgen sämtliche Dorfbewohner vor Sonnenaufgang zusammenruft. Er häuft alsdann etwas Reisig mit trocknem Stroh und Gras vermischt auf, und alle hocken

im Kreise um ihn herum. Am Boden neben dem Reisig liegt ein Holz, durch das ein Loch gebohrt ist, in welchem sich ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaumes befindet. Nunmehr wird dem Ältesten eine Pfeife angezündet dargereicht. Diese besteht in der Regel aus einem Röhrenknochen, der am Mundende mit Gras verstopft, im übrigen mit Tabak oder Dacha gefüllt ist. Die Pfeife hält er mit beiden Händen, flach aneinander gelegt, und quirlt sie so lange über dem Reisig hin und her, bis der brennende Inhalt in das trockne Gras fällt und alsdann zur Flamme entfacht wird. Während dieser Handlung ist ein Gebet von ihm zu sprechen, dessen Wortlaut feststeht und jährlich wiederholt wird. Es lautet in der Übersetzung: „Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung und alle Dinge, damit ich lebe.“ (Der Wortlaut des Gebetes befindet sich im Anhang.) Ist das Feuer verloschen, so zerstreut sich die Werft, um Nahrung zu suchen.

Ein anderes Gebet, das von Jedermann gebetet werden darf, und das in Krankheitsfällen gebraucht wird, hat ebenfalls einen feststehenden Wortlaut, es lautet: „Warum ist mein Sohn krank? mache ihn doch wieder gesund, daß er lebe!“

Es liegt nahe, etwa zu denken, daß es sich bei diesen Gebeten um Einflüsse der Mission handeln möge. Dem gegenüber steht aber fest, daß die Form nach Aussage der Buschmänner von den Vätern überliefert ist. Außerdem waren die Buschmänner, die mir zur Verfügung standen, niemals weder mit eingebornen Christen anderer Stämme noch mit einem Missionar in Berührung gekommen. — *Hu'we*, dem guten göttlichen Wesen, steht *//gǎ̦ua* gegenüber, von dem man nur Böses erwartet und sich gegen ihn durch Amulette schützt.

Werftordnung.

Wohnen eine Anzahl Familien beisammen, so haben die Jünglinge ihre besonderen Schlafstätten, die nebeneinander errichtet sind. Die heranwachsenden Mädchen wohnen in besonderen Hütten bei den Eltern.

Die Männer suchen mit Pfeil und Bogen Wild zu jagen und setzen demselben in vielstündigem ununterbrochenen Lauf nach, nebenbei sammeln sie Feldfrüchte und Zwiebeln, die sie in ihrer Ledertasche aufbewahren und heimtragen. Ihre Arbeit ist es auch, das heimgebrachte Fleisch zu braten, oder es in Töpfen, von Ovambo erhandelt, zu kochen. Fleisch und Knochen des Wildes darf nur von den Frauen und Kindern verzehrt werden, Kopf und Eingeweide sind

ausschließlich Eigentum der Männer. Die Arbeit der Frauen beschränkt sich auf Feldkostsuchen.

Heirat.

Der junge Mann schickt dem Vater des Mädchens seiner Wahl ein Stück Wild durch einen Boten. Wird dieses angenommen, so ist das Verlöbnis damit geschlossen und die Heirat kann durch Übersiedelung des jungen Mannes in die Werft der Schwiegereltern erfolgen. Feierlichkeiten finden dabei nicht statt. Er hat aber ein Jahr lang für seinen Schwiegervater zu arbeiten, d. h. er muß sämtliche Jagderträgnisse an ihn abliefern. Die Schwiegereltern räumen nach erfolgter Heirat ihr Haus dem jungen Paare ein und betreten es nicht wieder. Ebenso darf der Schwiegersohn das Innere der Hütte seiner Schwiegereltern nicht betreten. Seine Jagdbeute hat er draußen niederzulegen. Weigert er sich, seinen Verpflichtungen nachzukommen, so kann ihm seine Frau wieder entrissen werden. Ist das erste Kind geboren und die Mutter genesen, so zieht er mit Frau und Kind zur Werft seiner Angehörigen.

Begräbnis.

Die Leiche wird auf den Boden gelegt, die Beine hoch angezogen und die Knie gebeugt, alsdann werden die Hände zwischen die Oberschenkel und der Kopf zwischen die Kniee gebracht, worauf Beine, Kopf und Arme zusammengeschnürt werden, „weil sonst die Leiche in dem engen Grabe nicht bestattet werden könnte.“ Das Grab wird mit Vorliebe unter einem Termitenhügel angelegt, ist rund, eng und wenig tief. Feierlichkeiten finden beim Begräbnis nicht statt. Die Leiche wird auf der Seite liegend beerdigt. Über eine bestimmte Lage des Körpers gibt es keine besonderen Vorschriften. Die Auffüllung erfolgt mit der ausgeworfenen Erde. Ist ein Termitenhaufen nicht in der Nähe, so begräbt man an einem andern geeigneten Platz. Das Grab wird von den Angehörigen niemals besucht; führt der Weg an einer Grabstätte vorbei, so umgeht man sie im weiten Bogen.

Zauberer.

Es gibt zweierlei Zauberer, die besonders in Krankheitsfällen gerufen und mit allem was das Feld bietet, entlohnt werden. Der *ǂū̃ = +a̩o* saugt mit dem Munde die Krankheit aus den schmerzenden Körperstellen und zeigt sie alsdann in Gestalt von Steinchen, Dornen Blut etc. „Es sind dies böse Leute, die mit niemand sprechen und immer finster drein schauen.“

Der */ū́ = ⁺ē = ⁺ao* ist Medizinmann und Giftmischer. Seine Medizinen bereitet er aus Wurzeln und Kräutern durch Kochen.

Von beiden ist der Schröpfer zu unterscheiden, der an der erkrankten Körperstelle Einschnitte in die Haut macht und dann mit dem aufgesetzten Horn eines Tieres Blut aussaugt.

Kleider, Geräte und Waffen.

Die Kleidung, */⁺ọrị̇* oder *sān* genannt, besteht aus einem Lederriemen, der um die Lenden geschlungen wird. Vorn an demselben ist ein kleiner Schurz aus Stoffen oder weichem Leder befestigt, der zwischen den Beinen durchgezogen und hinten an dem Riemen befestigt wird. Ein weiteres Leder, etwa 1 m im Geviert messend, hängt tagsüber über den Schultern, in der Nacht dient es als Schlafdecke. Die Kleidung der Frauen unterscheidet sich, so weit ich in Erfahrung bringen konnte, nicht von der der Männer.

Zur Jagd- und Reiseausrüstung des Mannes gehört ferner ein Felltäschchen, in dem die Pfeife (ein kleines Horn oder ein Röhrenknochen oder eine kleine Kürbisart) sich befindet, außerdem ein etwa eingehandeltes Messer und einige Amulette. Die Hausgeräte bestehen aus einem flachen Stein *(!nȍm)* und einem Klopfstein *(≠hâ̂)*, die aus dem Hererolande geholt werden. Ein Topf, von den Ovambo aus Ton bereitet, ist ein weiterer kostbarer Besitz. Unentbehrlich ist der Feuerstock, mit dem man quirlend auf einer hölzernen Unterlage Funken erzeugt, und mit aus verfaultem Holz hergestellten Zunder Feuer anmacht. Ich fand auch Feuersteine im Gebrauch, mit denen unglaublich schnell vermittelst eines Stahlringes die Pfeife angezündet wurde. Beide Gegenstände waren eingehandelt. Als Waffen findet man primitive Bogen und vergiftete Pfeile. Die Pfeilspitze besteht aus dem zugespitzten Schaft. Das Gift soll so wirksam sein, daß ein auch nur schwachverwundetes Tier mit Sicherheit innerhalb weniger Stunden verendet. Speere sind selten und werden von den Ovambo eingehandelt.

Körperverzierungen.

Gesicht, Brust und Beine werden bei beiden Geschlechtern öfter tätowiert. Dies geschieht mit einem spitzen Messer. In die Wunden wird Kohlenstaub gestreut. Die Haare salbt man mit Fett, die Frauen lassen sie alsdann in Strähnen über die Stirn hängen und verzieren sie mit Muscheln. In den Ohren tragen sowohl Männer als Frauen kleine Strohhalme, ein Stöckchen, oder erhandelte Ohrringe.

Zwischen den Augen bringen die Männer sich häufig eine senkrechte Wunde bei, um Stückchen von den Ohren eines Wildes hineinzulegen, dies soll als Zaubermittel wirken und die Sehkraft erhöhen.

Verwandte Stämme.

Den *!Kū*-Buschmännern sind folgende Bruderstämme bekannt:

1. Die *ǂHawàse-khoin;* dieser wenig zahlreiche Stamm wohnt im Felde von Tsumeb. Sie sind klein, sprechen in Grammatik und Satzbau die Namasprache, haben aber zahlreiche Worte, die im Nama nicht bekannt sind.

2. Die *Xom-khoin.* Sie wohnen nördlich von den *ǂHawàse-khoin* und sprechen ebenfalls einen Dialekt der Namasprache. Beide Stämme nennen sich auch *Hei-//omn,* „die unter Bäumen Schlafenden".

3. Die *!Nō-//aon,* sie wohnen in der östlichen Omaheke, ihre Sprache soll geringe Ähnlichkeiten mit der *!Kū*-Sprache haben. Beide Stämme können sich verständigen.

4. Die *Măsĭ-kĕrĕn.* Sie sollen durchaus ein Buschmannleben führen und in der äußeren Erscheinung ihnen gleichen. Ihre Pfeile, mit breiten Eisenspitzen versehen, werden nicht vergiftet. Sie wohnen gemeinsam in einem großen Hause, „das die Form eines großen Ochsenwagen hat, oben rund und sehr lang ist". „Sie machen Querschnitte in die oberen Beinmuskeln, um schneller laufen zu können. Den Häuptlingen der Ovambo, in deren Gebiet sie wohnen, bringen sie Geschenke. In ihrem Bereich befinden sich Orte, an denen man kein Feuer zu machen braucht. Es glimmt unter dem Boden. Hält man Gras daran, so brennt es augenblicklich. Geht man nichtsahnend über eine solche Stelle, so bricht man plötzlich ein und verbrennt sich die Füße. Das Wasser ganz in der Nähe ist aber kalt. Sie sprechen eine Sprache, die von den Buschmännern nicht verstanden wird."

Swakopmund, den 7. April 1910.

H. Vedder, Missionar.

---

2. Die Laute.[1]

1. Vokale. *a, ḁ, e, i, o, o̥, u.*

Die Vokale können kurz und lang gesprochen werden. Die

[1]) Wo sich die Darstellung der Laute mit denen der Namasprache deckt, habe ich mich an Prof. Meinhof's Darstellungen gehalten. Vergl. Meinhof, Lehrbuch der Namasprache. Berlin, 1909. Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen. Bd. 23.

langen Vokale werden durch einen Strich über denselben bezeichnet, die kurzen bleiben unbezeichnet.

ạ und *o̱* stellen einen dumpfen Mittellaut zwischen *a* und *o* dar, ähnlich wie in englisch water, all; *ạ* neigt mehr zu *a*, *o̱* mehr zu *o*.

2. Diphthonge.

Es konnten folgende Diphthonge festgestellt werden: *ae, ai, ại, ao, au, ạu, oa, oe, ui.*

Die Diphthonge werden wie im Deutschen gesprochen. Es kommt aber auch eine nahezu zweisilbige Aussprache vor ohne erneuten Stimmansatz beim zweiten Vokal.[1]) Ist einer der beiden Vokale in Diphthongen lang, so erhält er den Längestrich (z. B. */koā)*. *(ại* entspricht dem *ei* der Namasprache.*)*

3. Nasale.

Die Vokale *a*, *i* und *u* sowie die Diphthonge können nasaliert werden. Die Nasalierung wird durch ˜ angezeigt. Ist ein Diphthong nasaliert, so trägt nur der erste Vokal den Zirkumflex. Der zweite Vokal wird ein wenig minder nasaliert.

4. Im Auslaut erscheint auch velares *n*. Ein solches Wort ist zu sprechen wie das deutsche Wort „lang', bang'“ wenn man den *g*-Laut nicht hörbar werden läßt (z. B. *.gãn* der Baum).

5. Vokalansatz.

Der Buchstabe *h* stellt den gehauchten Vokaleinsatz dar, der nur im Anlaut vorkommt.

Oft kommt innerhalb des Wortes erneuter Vokaleinsatz vor, dies wird durch ' bezeichnet, z. B. *ds'ū* Haus (nicht: *dsu* zu sprechen).

Wo bei der Zusammenfügung von Stämmen leiser Einsatz vorliegt, so daß das folgende Wort als Bestandteil des vorhergehenden zu sprechen ist, wird dies durch den e i n f a c h e n Bindestrich angedeutet *(/gom-a* = gestern, zu sprechen wie */go,ma)*.

6. Silbenbildende Nasale.

Viele Worte enthalten keinen definierbaren Vokal, statt dessen ertönt lediglich die Stimme. Diese Eigentümlichkeit beschränkt sich auf die Worte, die mit einem *m* oder *n* auslauten. Wo also *m*, *n* ohne vorhergehenden Vokal steht, ist es als silbisch aufzufassen, z. B. *sñ* sie, */ñ* in.

---

[1]) Dies ist dann der Fall, wenn der Stärkeakzent nur e i n e n Vokal des Diphthonges trifft, z. B. *o̩a* und *oa̩*.

7. Die Konsonanten.

b wie im Deutschen „Boot“.

d stimmhaft, wie in „Donner“.

g als Anlaut ohne vorhergehenden Schnalzlaut fast stimmlos wie *k*.

gy nur in Verbindung mit Schnalzlauten (/ und //, auch ///) stark stimmhaft, fast wie j in Jahr.

Dieser Laut wird im Nama nicht bezeichnet, deckt sich also nicht mit dem Laut in dem Namawort „*gye*“. Er kommt jedoch auch im Nama in wenigen Worten vor, z. B. *//gā* (spr. *//gyā*) = „ausgehen um zu töten, sei es zur Jagd oder zum Kriege“. Der in den südlichen Nama-Dialekten mit „*gy*“ bezeichnete Laut kommt im *!Kū̃* nicht vor.

χ stimmlos, wie im Nama, starkes, in der Kehle ausgesprochenes ch in lachen.

k mit leiser, kaum vernehmbarer Aspiration ausgesprochenes *k*. Das *kh* der Namasprache habe ich in der Buschmannsprache nicht gehört.

m und *n* wie im deutschen Mann, Name. Beide Laute sind auch silbenbildend.

ṅ s. velares *n* unter 4.

r ist stimmhaft alveolar. Es wird nur mit einem Schlag der Vibration ausgesprochen.

s ist stimmlose Lenis.

t ist etwas stimmhaft, oft kaum von dem stimmhaften *d* zu unterscheiden.

š wie *sch* in haschen.

8. Zusammengesetzte Laute.

ds stimmhaftes *d* mit darauffolgendem stimmhaftem *s*.

ts fast stimmloses *t* mit stimmlosem *s*.

tsχ, *ts* mit unmittelbar darauffolgendem *χ*.

tš, *t* mit stimmlosem *š*.

9. Die Schnalzlaute.

Die *!Kū̃*-Sprache kennt sechs Schnalzlaute, die nach ihrer Artikulationsstelle in folgende Gruppen zerfallen:

1. Dentale Schnalze, bezeichnet mit /.
2. Alveolare Schnalze, bezeichnet mit ≠.
3. Zerebrale Schnalze, bezeichnet mit !.
4. Laterale Schnalze, I., bezeichnet mit //.
5. Laterale Schnalze, II., bezeichnet mit ///.
6. Guturale Schnalze, bezeichnet mit +.

Das in Meinhofs Grammatik über die Schnalzlaute der Namasprache Gesagte trifft für 1—4 in allen Einzelheiten auch in der *!Kū*-Sprache zu, nur kennt die *!Kū*-Sprache keine Schnalzlaute mit velarer Frikativa (*/kh*, *ǂkh* etc.).

Der 5. Schnalzlaut klingt fast wie *//* und wird in derselben Weise artikuliert, nur liegt die Zunge gestreckter, und zur Hervorbringung wird die hinterste, nicht mittlere Zungenpartie verwandt, wodurch der Schnalzlaut bedeutend dumpfer klingt als *//*.

Der gutturale Schnalzlaut (+), der nur vor Vokalen erscheint, könnte allenfalls durch stark explosives *kχ* bezeichnet werden. Doch würde diese Bezeichnung ungenau sein, da *kχ* nur unter Mitwirkung der Lunge und Ausströmen der Luft hervorzubringen ist. Man wird bei ungenügender Übung verstanden, wenn man statt + ein scharfes „*kr*" (Gaumen *r*!) einsetzt. + ist derselbe Laut, der unwillkürlich hervorgebracht wird, wenn man einen im Schlund befindlichen Gegenstand durch Räuspern herausbringen will. Die Kehle wird fest verschlossen als ob man ein starkes *k* auszusprechen beabsichtige, durch plötzliche Öffnung des Verschlusses entsteht alsdann, jedoch ohne Ausatmen der Luft, der Schnalzlaut + von selbst.

10. Schnalzlautverbindungen.

a. Mit andern Schnalzlauten.

Der Dental */* verbindet sich mit *//* und +, selten mit *///*. Während die Zungenspitze den Dental bildet, bringen die übrigen Teile den andern Schnalzlaut hervor, so daß beide zugleich gehört werden. Es entstehen so */ //*, */+* und selten */ ///*.

b. Mit Konsonanten.

Die Schnalzlaute */*, *//*, *ǂ*, *///*, *!* verbinden sich mit *h*, *g*, *k* und *n* zu einem Lautgebilde. *///*, */* und *//* verbinden sich außerdem noch mit *gy*. Alle Schnalzlaute können vor Vokalen stehen. + kommt nur vor Vokalen vor.[1])

Die Töne.

a. Die musikalischen Töne.

Die einsilbigen Worte der *!Kū*-Sprache besitzen verschiedene

---

[1]) Verbindet sich *g* mit einem Schnalzlaut, so ist dieser Laut bedeutend weicher als *g* ohne Schnalzlaut. Den eigentümlichen Laut überhaupt mit *g* darzustellen, ist nur ein Notbehelf. Meinhof bezeichnet ihn als Ersatz der Bezeichnung für das Eintreten der Stimme. Dies ist wohl die bis dahin zutreffendste Definition, es darf aber nicht übersehen werden, daß bei der Hervorbringung sich der hintere Zungenteil so hebt, als wolle man tatsächlich ein *g* aussprechen.

Tonhöhen, wodurch sie sich bei sonst vollständig gleichem Lautbefund voneinander unterscheiden. Es werden folgende fünf Töne unterschieden:

1. Der Mittelton. Das Wort wird in der dem Sprecher eigentümlichen Stimmlage ausgesprochen, ohne die Stimme zu heben oder zu senken. Dieser Ton bleibt unbezeichnet. Muß man ihn bezeichnen, so wähle man '.

2. Der hohe Ton. Er entspricht der erhobenen Stimme im Deutschen bei kurzen Befehlen, z. B. „sprich hóch!“ und wird durch ´ über dem Vokal evtl. dem ersten Vokal von Diphthongen dargestellt.[1])

3. Der tiefe Ton. Dieser ertönt in der tiefsten Note, wie man sie bei gewöhnlicher Sprache erreicht. Vergl. „Ich wàrs!“ mit betontem „ich“ und gesenktem „wàrs“. Er wird durch den Gravis ` bezeichnet.

4. Der fallende Ton. Die Stimme setzt etwa im Mittelton ein und fällt zum Tiefton. Zeichen: ^ über dem Vokal.

5. Der steigende Ton. Die Stimme setzt ebenfalls etwa im Mittelton ein und steigt zum Hochton. Zeichen: ˇ über dem Vokal.[2])

b. Die dynamischen Töne.

Die dynamischen Töne treten in einsilbigen Worten nur dann auf, wenn es sich um Stämme mit Diphthongen handelt.

Hier ist die Unterscheidung zwischen musikalischem Steige- und Fallton und dynamischem Ton überaus schwierig. Der dynamische Ton wird durch einen senkrechten Strich unter dem Vokal bezeichnet. Hat der an sich einsilbige Stamm einen Diphthong und sind ihm andere als zum Stamm gehörige Bildungssilben angefügt, so tritt, um Irrtümer zu vermeiden, der Stärketon zwischen beide Vokale, um anzudeuten, daß der Diphthong als solcher einen einheitlichen Stärketon hat, und nicht etwa ein einzelner Vokal desselben (z. B. *ga͵oχa* Häuptling.)

---

[1]) In der gebräuchlichen Namaorthographie bezeichnet ′ den Mittelton und ˇ den Hochton.

[2]) Bei Diphthongen steht das Tonzeichen stets über dem ersten Vokal. Bei fallendem und steigendem Ton fällt, resp. steigt die Stimme beim Übergang von einem Vokal zum andern. Lautet das einsilbige Wort mit *m* oder *n* aus, so tragen diese Konsonanten den höheren resp. tieferen Ton bei 4 und 5.

Auch wo das Wort aus nur einem silbenbildenden Konsonanten *(m* und *n)* besteht, unterscheidet die statt des Vokales einsetzende Stimme die Tonhöhen genau.

Für die zweisilbigen Worte gilt folgende Regel:

Der Stärkeakzent liegt entweder auf der ersten Silbe *!guru* donnern, oder auf der zweiten Silbe, *!guru* Nagel an Fingern und Zehen, oder er liegt auf beiden Silben gleichmäßig, *!guru* Köcher. Die gleichmäßige Verteilung des Akzentes auf beide Silben wird leicht als Hochton wahrgenommen. Es ist indes nicht ausgeschlossen, daß auch einige zweisilbige Worte einen musikalischen Ton besitzen. Um dies aber endgiltig festzustellen, ist eine umfangreichere Bearbeitung der Sprache und eine vollständige Sammlung des Wortschatzes erforderlich.

Es ist noch hinzuzufügen, daß bei zusammengesetzten Worten, die in der schriftlichen Darstellung stets mit dem doppelten Bindestrich (=) verbunden sind, öfter das zweite Wort seinen musikalischen Ton verliert. Ob hier nur Nachlässigkeit in der Aussprache oder ein Gesetz vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden. — —

Endlich muß noch auf ein eigentümliches „*n*" aufmerksam gemacht werden, das ich als Gleitlaut auffasse, und das scheinbar willkürlich vor zahlreichen Worten als Anlaut erscheint, einerlei, ob das Wort mit einem Schnalzlaut beginnt oder nicht. Dieses als Gleitlaut aufgefaßte „*n*" wird in Klammern gesetzt *(n)* und ist in dem beigefügten Vokabular nicht mit aufgenommen worden. Es ist von mir in folgenden Worten beobachtet worden, die auch ohne das „*n*" erscheinen:

(n)doā, Lokalpartikel	*(n)!ō,a* werfen
(n)≠gòe Hund	*(n)≠hī* niesen
(n)/n̂ Beere	*(n)≠ū* zaubern
(n)!ò Rücken	*(n)/ụwụ* Blätter, Spreu
(n)tạri Zunge	*(n)/ē* eins, Zahlwort.

3. Formenlehre.

I. Das Pronomen.

1. Das Pronomen der *!Kū*-Sprache unterscheidet kein Geschlecht, auch hat es außer der ersten Person Sing. keine verschiedenen Formen für die absolute und konjunktive Stellung.

In der dritten Person Plur. unterscheidet man zwischen Personen einerseits und zwischen leblosen Gegenständen und Tieren andererseits.

Klasse I. Personen.

Singular.		Plural.	
mi	ich	*e*	wir
a	du	*i*	ihr
hà	er, sie, es	*hạsn* oder *sn̂*	sie.

Klasse II. Gegenstände und Tiere.

Die erste und zweite Person Sing. und Plur. fehlen.

3. Pers. Sing. *gà* er, sie, es

3. Pers. Plur. *gą̀sn* oder *sn̂* sie.

Diese Formen bleiben stets unverändert. Ihre Beziehung zum Verbum läßt sich nur aus der Stellung erkennen. (Steht es vor dem Verbum, so wird es als Subjekt aufgefaßt, steht es hinter dem Verbum, so ist es Objekt.)

Zur Konjugation des Verbum wird neben „*mi*“ (1. Pers. Sing. I) weitaus häufiger „*na*“ gebraucht, so daß es den Anschein hat, als ob hier die Bildung eines Verbalpronomens vorliege.

Die vollen Formen *hàsn* und *gàsn* werden nur in nachdrücklicher Rede angewandt; *hà* und *gà* der 3. Pers. Sing. Kl. I und II werden in schneller Rede nicht immer genau auseinander gehalten. Ebenso ist der Anlaut von *hà* (3. Pers. Sing. I) oft so leise, daß man sie leicht mit der 2. Person Sing. verwechselt, wenn man nicht auf die Unterscheidung durch den Ton achtet.

2. Sämtliche Pronominalformen (außer *na* ich, das nur zum Verbum tritt) können durch *χn* verstärkt werden. Diese Verstärkung tritt verdoppelt auf. Bei der Verdoppelung nimmt *χ* die Form eines schwach gehauchten *h* an.

mįχn oder *mįχnhn* ich selbst
ąχn oder *ąχnhn* du selbst
hą̀χn oder *hą̀χnhn* er, sie, es selbst etc.

3. *mi* = ich wird oft zu *m'* abgekürzt,

z. B. *m' ú* ich gehe
m' !ā̃ vor mir.

4. Dem Pronomen kann das Zahlwort */ē* (eins) suffigiert werden und erhält dann folgende Bedeutung:

mi = */ē* mich selbst, ich allein
a = */ē* dich selbst, du allein
hà = */ē* sich selbst, er, sie, es allein etc.

5. *mi* resp. *m'* vertritt unter Zutritt von Zahlworten die erste Person Pluralis:

m' dsā̃ wir zwei
m' !gao wir drei
m' hoˌese wir alle.

6. Für das Possessivpronomen gelten dieselben Formen:

mi bā oder *m'bā* mein Vater	*mįχn bā* mein eigener Vater
a dsao deine Frau	*ąχn dsao* deine eigene Frau
hà ///gà sein Messer	*hą̀χn ///gà* sein eigenes Messer.

Das substantivische Possessivpronomen setzt sich zusammen aus dem Pronomen des Besitzenden und dem Pron. der 3. Pers. des im Besitz befindlichen Teiles.

mịhà der Meinige	*ḁhà* der Deinige
mịgà das Meinige	*ḁgà* das Deinige
mịsn die Meinigen, das Meinige	*hḁsn* die Seinigen, das Seinige.

Ein unpersönliches Fürwort ist nicht vorhanden. Es wird entweder durch die dritte Person umschrieben (*gà tí ǂâm* es regnet, d. h. sie, nämlich die Wolke, regnet), oder man wählt eine unter „das Passivum“ angeführte Konstruktion (s. VI, 16).

II. Das Substantiv.

1. Das Hauptwort wird weder nach Geschlechtern noch nach Klassen unterschieden. Steht es vor dem Verbum, so wird es als Subjekt, hinter dem Verbum als Objekt aufgefaßt. Eine Deklination ist unbekannt. Nicht selten hat das Substantiv zugleich adjektivische und verbale Bedeutung.

z. B. *gū̂* „Weg“ neben „gehen“
///gò̱ „Mann“ neben „männlich“
ǂn' „Wort“, „Wille“ neben „sagen“.

2. Der Plural wird gebildet durch Suffigierung der 3. Pers. Plur. des Pronomens „*sn*“.

ga̩oχa der Häuptling	*ga̩oχasn* die Häuptlinge
gọme das Rind	*gọmesn* die Rinder.

3. Die Suffigierung der Zahlworte *dsā̃* (2) und *!gao* (drei und viel) können aufgefaßt werden als Ansätze zur Bildung eines besonderen Duals und Plurals. Treten nämlich diese Zahlworte zum Substantivum, so fällt die sonst regelmäßige Pluralendung *sn* fort:

gọme dsā̃ zwei Rinder	*gọme !gao* drei oder viele Rinder
e dsā̃ wir beiden	*m' !gao* wir drei, wir alle.

4. Der Genitiv wird durch Nebeneinanderstellung der zueinander im genitivischen Verhältnis stehenden Worte bezeichnet, indem das im Deutschen im Genitiv stehende Wort an erster Stelle steht.

ga̩oχa ds'ū̃ das Haus des Häuptlings
ga̩oχasn ds'ū̃ das Haus der Häuptlinge
ga̩oχasn ds'ū̃sn die Häuser der Häuptlinge.

5. Der Dativ bleibt unbezeichnet, tritt jedoch in einem Satz ein näheres Objekt neben dem ferneren auf, so steht das fernere vor dem näheren:

nā mi gib mir!	*nā mi //ạà* gib mir das Messer.

6. Der Vokativ wird durch angefügtes *doą̄* mit dem Gleitlaut *n* (*ndoą̄*) gebildet.

dsą̀o = (n)doą̄! du Frau da! *dsà,osn = doą̄* ihr Frauen da!
dsū = dsā̃ = (n)doą̄ ihr beiden Leute da! *dąmisn = doą̄* ihr kleinen Kinder da!

7. Durch Suffigierung von *mâ*, das im Plural zwischen Stamm und Endung tritt und dann *me* lautet, wird eine Diminutivform gegebildet, die durch *ts'ệ* noch verstärkt werden kann.

!gă,ṅ = mâ. Bäumchen *!gă,ṅ = me = sn* Bäumchen Plur.
dsį̂ = mâ Dingelchen *dsį̂ = me = sn* Dingelchen Plur.
dsų̄ = mâ Menschlein *dsų̄ = me = sn* Menschlein Plur.

!gẵṅ-ts'ệ-mâ ein kleines Bäumchen
dsî-ts'ệ-mâ ein kleines Dingelchen.

8. Vor *ǂgî* viel lautet die Pluralendung *sn* öfter *se*.

!gă,ṅse ǂgî es sind viele Bäume.

9. Ist die Unterscheidung des Geschlechtes wünschenswert, so wird das männliche Geschlecht durch *///gȍ̱* (Mann, männlich), das weibliche durch *dé* (weiblich) bezeichnet.

ǂgȍe ///gȍ̱ Hund *ǂgȍe dé* Hündin.

10. Durch */koą* wird das Substantivum verneint.

dsî /koą kein Ding *dsū /koą* kein Mensch.

11. Zwei Substantiva werden durch *o̱,go̱* (verkürzt: *go̱*, *o̱*) und *sá* verbunden.

///gȍ̱ o̱,go̱ (*go̱* oder *o̱*) *dsào* Mann und Frau
///gȍ̱ sá dsào Mann und Frau.

III. Das Adjektiv.

1. Die wenig zahlreichen Adjektiva der *!Kũ*-Sprache stehen nach oder auch vor dem Substantivum. Das prädikative Akjektivum steht stets hinter demselben.

gâi ga,oχa der gute Häuptling *ga,oχa gâi* der Häuptling ist gut.

2. Die Komparation der Adjektiva erfolgt durch Umschreibung z. B. *dsî ẹ̄a /ē gâi* „dies Ding allein ist gut" = dies Ding ist das bessere, das beste.

IV. Das Demonstrativum.

1. Die Demonstrativpartikel lautet *ē* und wird dem Substantiv nachgestellt. Es wird durch *a* häufig zu *ẹ̄a* verstärkt. Eine zweite, seltenere Form lautet *nē* und *nẹ̄a*.

2. Durch *(n)doą̄* wird die weitere Entfernung bezeichnet. *ǂgệ*

(n)doą̄ bezeichnet die weiteste Entfernung *(≠gẽ́ weit entfernt sein).*
dom ẹa bezeichnet die unmittelbare Nähe *(dom* = nahe).

koe ē dieser Platz — *koe ẹa* eben dieser Platz hier
koe dom ẹa dieser nahe Platz — *koe ≠gẽ́ (n)doą̄* der Platz dort drüben
dsū ē dieser Mensch — *dsū ẹa* dieser Mensch hier
ga͵oχa nẹa dieser Häuptling — *dsa͵osn ẹa* diese Frauen etc.

V. Das Hilfsverbum.

1. Im Präsens wird das Hilfszeitwort sein nicht gesetzt, wenn das Prädikat ein Adjektiv ist.

gà šúi es ist leicht — *///gà gãi* das Messer ist gut.

2. Ist das Prädikat ein Substantivum, so lautet das Hilfszeitwort „*ua*".

ną-ua ga͵oχa ich bin ein Häuptling
ną-ua ⁺o͵a = *⁺ao* ich bin ein Arbeiter
ną-ua dsū ich bin ein Mensch.

3. Das Hilfszeitwort werden heißt im Präsens „*tí*".

na tí ds'au ich werde rein
hà tí !nài er wird zornig
hà tí ga͵oχa er wird König.

4. Die Hilfszeitworte „sein" und „werden" haben im Präteritum beide die Form *go.*

na go ds'au ich war rein, ich wurde rein
na go ga͵oχa ich war Häuptling, ich wurde Häuptling.

5. Im Futurum erscheint für „sein" *o* und *ǫga.* „Werden" wird durch *tí* (Präsens) ausgedrückt, mit und ohne *o, ǫga.*

gà ǫga (o) ds'au es wird rein sein
hà ǫga ga͵oχa er wird König sein
gà tí ǫga ds'au es wird rein werden
na tí (ǫga) ga͵oχa ich werde König werden.

6. Das Hilfszeitwort sein mit der Nebenbedeutung der Dauer heißt *a* und wird, wenn es einem Konsonanten folgt, oft mit leisem Vokalansatz gesprochen, so daß es als zu dem vorhergehenden Wort gehörig erscheint.

ga͵oχa gą̃i-a der König ist (stets) gut.

7. In Verbindung mit *a* tritt auch *ge* als Hilfszeitwort auf.

na ge /hó͵m-a ich bin gut, es geht mir gut
hà ge /⁺á͵u-a er ist schlecht, es geht ihm schlecht
ge /hó͵m-a lebt wohl! (Abschiedsgruß.)

VI. Das Verbum.

1. Der Stamm des Verbum bleibt stets unverändert.

2. Das Pronomen hat in der 1. Person Sing. ein besonderes Verbalpronomen, das weitaus häufiger als *mi* in Anwendung kommt. Es lautet *na* = ich.

Die Präsenspartikel lautet *tí*. Mit dieser verbindet sich *na* unter Ausfall des *t* zu folgenden Formen:

na tí ú ich gehe — *nái ú* ich gehe
nē ū ich gehe (aus *nái*).

Nē wird dann wiederum inkonsequenterweise mit *tí* verbunden:
ne tí ú ich gehe.

Die vergangene Zeit wird durch die Partikel *go* bezeichnet, die Zukunft durch *ọga* oder *o*. Häufig vertritt das Präsens sowohl das Futurum als auch das Präteritum.

na tí̩-sn' ich sehe, werde sehen
na gó̩ sn' ich sah, habe, hatte gesehen. (Beachte den Hochton!)
na tí ọga /gyē ich werde hingehen.

4. Wird auf die zeitliche Bezeichnung der Handlung kein Wert gelegt, so fallen die Partikel *tí*, *go* und *ọga* aus.

5. Eine Dauerform des Verbs wird durch das Hilfszeitwort *a* gebildet:

na tí /gyę̄-a a ich gehe, bin gehend, zu dir
na gó /gyę̄-a a ich ging, war gehend, zu dir
na gó̩ sn'-a ga̩oχasn ich sah Häuptlinge (andauernd, längere Zeit).

6. Der Verbalstamm ist zugleich Imperativ, dem zur größeren Deutlichkeit das Pronomen der 2. Pers. Sing. und Plur. beigegeben werden kann.

ú geh! geht! — *a ú* geh du!
i ú geht ihr!

7. Als Höflichkeitspartikel gilt ein dem Imperativ nachgestelltes *he*.
ú he geh doch! — *i /â mi he* gebt ihr mir doch.

8. Das Präsens und Präteritum wird durch */koa̩*, das Futurum durch */gyúi* verneint.

na /koa̩ hô gà ich bekomme es nicht
na /koa̩ go hô gà ich habe es nicht bekommen
na /gyúi hô gà ich werde es nicht bekommen.

9. Der Imperativ wird im Futurum durch *tãi*, im Präsens durch *tão* verneint:

tãi ts'ā du sollst nicht stehlen — *tão góā̩* fürchte dich nicht
a tão ǒ̱ tue du nicht!

10. Durch Vorsetzung des Pron. 1. Pers. Sing. und Plur. vor den Verbalstamm wird eine einem Hortativ und Optativ entsprechende Form gebildet:

m' ū ich möchte gehen! laßt mich gehen!
na ū ich möchte gehen!
i dsā ū laßt uns beide gehen!
m' /gao ū laßt uns alle gehen!
e !gao ū laßt uns alle gehen!

11. Eine Form mit konjunktivischem Charakter wird durch *ga* gebildet, *ga* wird ebenfalls bei den Verben des Wollens und Verbietens angewandt.

ga /gám tí /gí, na tí dsău o ú wenn die Sonne aufgeht, stehe ich auf und gehe.
ga tí /gyę-a ds'ū, tí gąre mi dsūsn hǫese wenn ich zur Werft komme, freuen sich über mich alle Menschen.
na tí !kái, ga a /koą ō dsí ʒa ich verbiete, etwa *(ga)* nicht zu tun du dieses Ding. (Ich verbiete dir, diese Sache zu machen.)
na tí gąre, ga a tí ō dsí ʒa ich wünsche, daß *(ga)* du dieses Ding tust.

12. An Hortativ- und Imperativsätze sich anschließende Satzteile werden mit */nā* eingeleitet.

!gà, /nā //nā = //nā /gyē lauf, damit du schnell zurückkommst.
nái /gyē a !nǫe = /gǫm-a /nā a !gā mi ich werde morgen (zu) dir kommen, mögest *(/nā)* du auf mich warten.

Die Anfügung mit */nā* ist nicht immer erforderlich:

áu mi χąna, na //kī gib mir Dacha (Tabak) (daß) ich rauche.

Die Partikel */nā* kann auch an erster Stelle des Satzes stehen, also unabhängig und bildet dann eine hortative Form:

/nā a tāi gū mögest du nicht nehmen!
/nā-m' dsā /ū laß uns beide hineingehen.

Soll ausgedrückt werden, daß eine Handlung für oder zu Gunsten jemandes geschieht, so wird dem Verbum */ā = geben* suffigiert.

na tí +ō,a = /ā a ich arbeite für dich
nái /gō,a = ā a ich sage dir
hąχn ///gę = /ā mi er starb für mich.

14. Durch ein dem Verbum vorgesetztes *ǂkųrų* wird bezeichnet, daß die Handlung fehlerhaft geschah. *ǂKųrų* entspricht der deutschen Vorsilbe ver-, miß-.

na ǂkųrų ds'ā ich verhörte mich
ha ǂkųrų-sn' er versah sich.

15. Eine reziproke Form wird durch angehängtes *goe* gebildet, das Zeitwort verbindet sich in dieser Zusammenstellung gern einem noch nicht weiter zu erklärenden *a:*

ǂâm-a goe einander schlagen *ds'â-goe* einander hören
sn̂-a goe einander sehen *gąre goe* einander lieben.

16. Ein Passivum ist nicht vorhanden. Durch Voranstellung von *tí* an die erste Stelle des Satzes wird jedoch eine unpersönliche, das Passivum ersetzende Bildung ermöglicht.

tí ǂâm mi man schlägt mich, ich werde geschlagen
tí-sn' hà man sieht ihn, er wird gesehen
tí gǫ-sn gąsn sie (die Dinge) wurden gesehen, man sah sie.

17. Relativsätze werden als selbständige Hauptsätze gebildet und entweder in den Hauptsatz eingeschoben oder ihm angereiht. Ein Relativpronomen oder eine dieselbe vertretende Partikel ist nicht vorhanden.

dsū ēa, /gǫa na gó-sn', tí go /gyē der Mann, welchen ich gestern sah, ist gekommen.
dsū́ dsū ę̄a, na gó-sn hà rufe den Mann welchen ich sah.
dsū́ dąwą na gó /gǫm-a-sn' hà rufe das Kind, das ich gestern sah.
dsísn ē, na gó /gǫm-a-sn' gàsn, /nā a /ā̂ mi die Dinge, welche ich gestern sah, gib du mir (mögest du mir geben).

VII. Das Adverb.

Die Bildung des Adverbs erfolgt durch Suffigierung des Hilfszeitwortes *a*. Diese Bildung ist alsdann als abgekürzter Nebensatz aufzufassen.

ô̱ gǟi-a mi /+ǫrįsn mache gut meine Kleider (so daß sie gut sind)!
na tí go šū̃-a gǘ ich werde lange gehen (*šū̃-a* verweilend, mich aufhaltend).
hà tí ô̱ /+áu-a hà er behandelt ihn übel.
à go ô̱ /hóm-a mi er behandelt mich gut.

Reine Adverbien siehe unter X.

VIII. Die Frage.

Die Frage wird häufig durch die Partikel *a* gekennzeichnet und eingeleitet.

(Dieses *a* entspricht dem *ha* in *hamo* (wann?), *ha-ma* (wer?) der Namasprache. In der Sprache der *ǂHawase-khoin* kommt dieses *ha* auch in *ha-ma-ti-gose* wie sehr, und *ha-mā* welcher vor.) (Cf. Nama *matigose* und *mâ.)*

Frageworte sind:

še welcher? (Vorwiegend I. Klasse.)
te welcher? (Vorwiegend II. Klasse.)
korē, wo?
a = *dsí* was? (*dsí* = Ding.)
χe welcher, wie beschaffen.
a dsí dsí? Was für ein Ding? Warum?
a dsí dsí-ua? Was ist denn (*ua*) das für ein Ding.
a dsū še? Welcher Mensch?
a dsū šẹ-ua? Welcher Mensch ist es denn?
gọm-a ga te a tí /gyē? Wann wirst du etwa wiederkommen?
ǂom ga te o /gyē? Wann wirst du etwa wiederkommen?
a dsū χẹ-ua? Welcher Mensch denn?
a dsū χẹ dsao-ua? Welche Frau denn?
a dsí dsí na tí ȏ? Was soll ich tun?
a dsí dsí a gū? Was hast du genommen?
a dsō šẹ-ua !gȏa a? Welcher Mensch hat dirs gesagt?

IX. Das Zahlwort.

Die Zahlworte lauten:

/ē eins *dsā̃* zwei [= vier
!gao drei und viel *dsā̃* = *sá* = *dsā̃* zwei und zwei
gà !gū̃ !gao (n)/ē wörtlich: es tötet sie alle (und) eins, fünf.

Weitere Zahlenbegriffe sind nicht vorhanden.

Für gewöhnlich zählt man nur bis drei in folgender Weise:

dsí /ē ein Ding *dsí dsā̃* zwei Dinge
dsí !gao drei oder viele Dinge.

Oder: *ge (n)/ē* (für *gà /ē*) es ist eins (beachte „*ge*", nicht: *gà*)
gà dsā̃ es sind zwei
gà !gao es sind drei
gà dsā̃ sá dsā̃ es sind zwei und zwei
gà dsā̃ sá dsā̃ ọgọ (n)/ē es sind zwei und zwei und eins.

X. Verhältniswörter.

Das Verhältnis einer Tätigkeit zu einer Sache oder Person wird durch einen „freien Akkusativ" ausgedrückt.

àχn na gó ds'â ich habe von dir (in Bezug auf dich) gehört.
sn tí gạre mi sie freuen sich (über, in Bezug auf) mich.
na gó /koạ a koe e (an) diesem Platz bin ich nicht gewesen.
na ge a à ich war (bei) dir.

na tí /gyē a Tsųme ich gehe (nach) Tsumeb.
na tí //gąm-a Tsųme ich komme (von) Tsumeb.
hà /gyē a mi er kommt (zu) mir.
na /n̩'-a koe ē hà //gąwa (als, während) ich hier saß, kam er.

Postpositionen sind folgende:

dāṅ hinter, unter	*!ā̃* vor
!hąre zwischen	*!n̄* in
//hā̃́ = !n̄ auf.	
mi dāṅ hinter mir	*!gǎṅ dāṅ* unter dem Baume
hà !ā̃ vor ihm	*įχn !ā̃* vor euch
i dsā̃ !hąre zwischen euch beiden	*ds'ū !n̄* in dem Hause
mi !n̄ in mir (auch: mein Bauch)	*ds'ū //hā̃́ = !n̄* auf dem Hause.

Verhältniswörter mit adverbialer Endung (des Hilfszeitwortes) *a*.

+a̩i-a soeben	*/gǫ-a* gestern, morgen
gǫ = go-a sehr	*/gǫm-a* gestern, morgen
/gá̩m-a heute	*!nǫe = /gǫm-a* morgen früh, gestern früh.

Verhältniswörter ohne *a*.

ga jetzt	*gąχn* neben *gąχn = ga* darum
!gąniχa noch	*χa̩e* und *χawę* obwohl, aber
ko̩eše vielleicht	*//kā* noch einmal, wiederum
//nā̩ = //nā soeben	*nęšę* beinahe
koe so (eigentl. hier, Platz)	*a koe //nê̄* so sagst du.

te wird gebraucht zur Weiterführung im Satze.
na ū, te /koą hô dsí ich ging und bekam nichts.

go = (n)doā̩ einst.
go = (n)doā̩ a ô̱, /nā a ô̱ wie du einst getan hast, mögest du jetzt wieder tun.

Unregelmäßigkeiten.

1. *tāi* (nicht) wird vor *gū* = nehmen (durch Einfluß des *g?*) zu *tāṅ*.
/nā a tāṅ gū mögest du nicht nehmen.

2. Tritt zu *dsū* (Mensch) das Demonstrativum *ē* und *ę̄a*, so nimmt es häufig ohne erkennbaren Grund die Form *dsǫe* an.
dsǫe ē dieser Mensch — *dsǫe ę̄a* dieser Mensch.

3. Der Plural von *ds'ū* Haus lautet mit nachfolgendem *ē̩a*
ds'ū̩sēa auch *ds'ū̩se ē̩a* diese Häuser.

4. Die Präsenspartikel *tí* wird vor *hô* (bekommen) zu *tó*.
na tí hô mi //gà neben *na tó hô mi ///gà* ich bekomme mein Messer.

(Wird fortgesetzt.)



Die Dualasprache in ihrem Verhältnis zu den Dialekten des Nordgebiets der Station Bombe.

Von Missionar **Bufe.**

Afrika wird in Beziehung auf seine Sprachen in die vier großen Sprachgebiete des Semitischen, Hamitischen, des Sudan und Bantu zergliedert, zerfällt dann aber wieder in eine Unmenge kleiner Sondergebiete, die sowohl dem Linguisten von Fach als auch den Missionaren große und schwierige Aufgaben stellen. So ist auch in Kamerun die Sprachverschiedenheit groß. Die großen Sprachgruppen Afrikas sind sämtlich hier vertreten, und das Bantu, welches sich etwa vom äußersten Süden bis zum 7° nördl. Breite erstreckt, das Sudan im Nordwesten, das Hamitische und Semitische im Norden streiten sich um die Herrschaft. In den einzelnen Sprachgruppen Kameruns ist wiederum die Reichhaltigkeit der Sprachen und die Mannigfaltigkeit der vielen Dialekte so groß, daß eine zweckmäßige und erfolgreiche Missionsarbeit nur unter großen Schwierigkeiten möglich ist.

Die Arbeit der Basler Mission in Kamerun erstreckt sich vorwiegend über das Bereich des Bantu, doch ist es auf ihren äußersten Stationen im Norden, in Bàli und Bàmum, noch nicht ausgemacht, ob beide Sprachen noch rein Bantu sind oder schon vom Sudan beeinflußt werden. Für die Arbeit der Basler Mission kam von Anfang an die Dualasprache in Betracht, die von einer Bevölkerung von ca. 40000 Seelen gesprochen wird, und das Küstengebiet mit seiner intelligenten Bevölkerung war für den Beginn einer Missionsarbeit ganz besonders günstig. Durch die jahrelange Arbeit des englischen Missionars Alfred Saker war auch schon eine kleine Literatur in der Dualasprache geschaffen worden, so daß von einer Aufnahme

der Sprache Abstand genommen werden konnte. Mit Hilfe der Duala-Sprache wurden dann auch die benachbarten größeren und kleineren Volksstämme, wie Bànkón, Bákòsi, Bálòng, Bákùndú, Báfò, Bàrúe, Bárombé, Bákwìrí, Básà, Bákòkó und Málìmbá in Angriff genommen. Somit hätten wir in unsrer Missionsarbeit das erreicht, was man in Europa mit dem Esperanto vergeblich zu erreichen sucht, eine Einheitssprache, mittelst welcher die verschiedensten Volksstämme im Nord und Süd, im Osten und Westen unsres Gebiets erreichbar wären. Diese Einsprachigkeit bei der Missionierung eines so großen Gebietes hat entschieden ihre großen Vorteile, da sie die Arbeit ganz bedeutend vereinfacht und die Aufwendung von Zeit und Geld verringert, die sonst bei Schaffung von Literatur in einer neuen Sprache benötigt werden.

In der Praxis allerdings bleibt die Hoffnung, mit dieser einen Sprache erfolgreich arbeiten zu können, eine angenehme Illusion, die nie verwirklicht werden wird. Eine ganze Reihe von Missionaren, die in Bákòsi, Básà, Bákòkó, Bákwìrí und Bákùndú arbeiteten, mußten sich, meist der Not gehorchend, nicht dem eignen Triebe, an die Aufnahme und Erlernung der betr. Sprache machen. Am Anfang freilich bleibt dem Missionar, der in ein neues Sprachgebiet versetzt wird, nichts anderes übrig, als die Dualasprache zu gebrauchen, die in Kirche und Schule obligatorisch ist; aber sehr bald macht er die unangenehme Erfahrung, daß er oft unverständlich bleibt. Will er nicht fortgesetzt das umständliche Verfahren mit dem Dolmetscher betreiben, dann muß er sich notgedrungen zum Erlernen der neuen Sprache bequemen und fast immer mit der Neu-Aufnahme der Sprache beginnen, da sich die sprachlichen Arbeiten seiner Vorgänger in der Regel nicht mehr vorfinden. — So einfach die Missionsarbeit aber mit der Dualasprache als Missionssprache scheinbar ist, so treten die Schwierigkeiten bei Gebrauch derselben in einem andern Sprachgebiet klar und deutlich zutage. Diese verschiedenen Volksstämme, alles urwüchsige, kräftige Naturvölker, seit Jahrhunderten von einander völlig isoliert, besitzen ihre eigne Tradition, Gebräuche und Sprache und dazu einen sehr stark ausgeprägten Nationalstolz und Lokalpatriotismus. Der Missionar wird unter ihnen arbeiten können ohne Kenntnis der Sprache, aber die Volksseele, wenn man so sagen darf, trifft er nicht; die Eigenart des Volkes wird ihm fremd bleiben, und er bleibt unpopulär. Aber uns Missionsleuten muß viel daran liegen, das Vertrauen der Eingebornen zu erlangen, und es wird sicher erworben, wenn wir trotz der oft falschen Betonung und

falschen Anwendung grammatischer Regeln ihnen nahekommen in dem ihnen vertrauten Idiom. Als Beweis dafür diene, daß die Bakoko von dem verstorbenen Missionar Schüler, der das Bakoko beherrschte, noch heute mit großer Liebe und Achtung als von ihrem Bruder sprechen. — Der so oft gehörte Satz „den Schwarzen ein Schwarzer zu werden“ hat doch auch zweifellos in sprachlicher Beziehung mehr Berechtigung als in Hinsicht auf die Lebensweise der Neger, die ohnehin nicht jedermanns Ding ist.

So kommen wir also zu dem Schlusse, daß die Dualasprache zum Zweck der Missionsarbeit unter Volksstämmen mit andern Sprachen und Dialekten notgedrungen gebraucht werden muß, für eine gesegnete Missionsarbeit aber, die nicht nur die Ohren, sondern auch die Herzen der Eingebornen treffen soll, die Kenntnis der betr. Sprache sich als höchst notwendig erweist. — Schwierig wird es allerdings dort, wo es sich nicht nur um eine Sprache handelt, sondern um mehrere, wie es im Gebiete der Station Bombe der Fall ist. Das Missionsgebiet der Station umfaßt bei einer Bevölkerung von ca. 45000 Seelen 7 Dialekte und Sprachen, die zum Teil ganz erheblich von der Dualasprache abweichen. Schreiber dieses hat in seinem Gebiet, dem Nordgebiet der Station, mit vier Sprachen uud Dialekten zu tun, nämlich dem Bákùndú, Bálòng, Báfò und Bányàngí. Im Bereiche des Bákùndú liegen drei Außenstationen, in dem des Bálòng vier, im Báfò vier und im Bányàngí nur eine Außenstation. Das Sprachgebiet des Bákùndú umfaßt ca. 125 Dörfer mit 30000 Seelen, das des Bálòng 15 mit 6000, das des Báfò 15 mit 6000 und das des Bányàngí etwa 30—40 Dörfer, Seelenzahl unbekannt.

Bei näherer Betrachtung unsrer Tabelle fällt die Ähnlichkeit des Bálòng-Dialektes mit dem Dúàlá sofort auf. Charakteristisch ist hier der Ausfall des Endvokals,

z. B. *mòṭ* = *moto* (Mensch); *múyùmb* = *múdùmbú* (Mund, Maul);
múlèm = *múlèmá* (Herz); *bélàl* = *belalo* (drei);
bétàn = *bétànú* (fünf); *díbùk* = *díbùá* (neun);
óbòk = *óbòkó* (außen); *káb* = *àbá* (teilen); *wíb* = *ìbá* (stehlen);
nọ́ng = *nọ́ngọ́* (nehmen).

Die Bálòng wohnen in nächster Nähe der Duala.

Der Bákùndú-Dialekt, das Lòkúndu', wird von einem Bauern- und Jäger-Volk gesprochen, das vorwiegend im Nordwesten unsres Gebiets wohnt. Zäh konservativ halten sie am Althergebrachten fest; noch wenig von der neuen Zeit berührt, macht auch ihre Sprache ganz den Eindruck des Unberührten von fremden Elementen. Das

Zahlensystem des Lòkúndu' weicht von den anderen hier angeführten Sprachen insofern ab, als es nicht von 1—9, sondern nur von 1—5 führt und dann 5+1, 5+2, 4+4, 5+4 annimmt. Für 10, Du. *dòm*, Bal. *djòm*, Baf. *dyòm*, Bany. *bìú*, hat das Lòkúndu' *lóndàló*. Das Wort *dō* heißt im Lòkúndu' 20 und wird, wie im Du. *dom la bato* = 10 Leute angewendet: *dō la bato* = 20 Leute.

Der Báfò-Dialekt wird von einer etwa 6000 Seelen zählenden Landbevölkerung gesprochen, die im Norden unsres Gebiets ansässig ist. Häufig wird in diesem Dialekt, gemeinsam mit dem Bálòng der Labiodental f gebraucht, wie in *ufèn* = *múèndé* (Fuß), *fíéng* = *y̱o̱njo̱* (Pilz), der im Duala ganz ausgeschlossen ist.

Die Bányàngí, ein Bauernvolk hoch im Norden unsres Gebiets in etwa 30—40 Dörfern, sollen angeblich von Fòntém, in der Richtung Bàmúm, her eingewandert sein. Allem Anschein nach hat diese Sprache starken Einschlag von Sprachen der Volksstämme des Graslandes. Die Syntax dieser Sprachen ist die gleiche wie beim Duala. Aber an der Hand nebenstehender Tabelle lassen sich doch ganz bedeutende Unterschiede feststellen, die erkennen lassen, wie schwierig es ist, unter diesen Volksstämmen in einer ihnen zum Teil ganz fremden Sprache evangelistisch tätig sein zu müssen.

Substantiva	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
Personen-Klasse *mu-ba*:					
Mensch	*mòtó, bà*	*mòtó, bà*	*móṭ, bà*	*mò, bà*	*mù, bóng*
Weib	*mùtó, bì*	*ǹàlánà, bà*	*móàlán, bà*	*múàlán, bà*	*ngò, bāgò*
Kind	*mùná, bà*	*ǹàná, bà*	*múàn, bà*	*màn, bàn*	*mo̱, bo̱*
Sklave	*múkòm, bá*	*mópà, bá*	*móṭàǹ, bá*	*ntàǹ, bátàǹ*	*nse̱m, báse̱m*
Europäer	*múkàlà, bá*	*múkàlá, bá*	*múkàlà, bá*	*múkàlà, bá*	*ndèg, bádèg*
Vetter	*múlàlò, bá*	*ǹánàmá, bá*	*mànámá, bà*	*nle̱, bále̱*	—
der Ältere	*mútùrú, bá*	*mútìná, bá*	*mútìná, mí*	*ntìná, bátìná*	*nsènsí, básènsí*
der Alte	*mùdún, bà*	*mútìná, bá*	*mútìná, mí*	*ntìná, bátìná*	*éke̱ko̱chómú, béke̱ko̱chó-bóng*
Besitzer	*múbe̱nédì, bá*	*móe̱lì, bá*	*móe̱l, bá*	*nwóng, bawóng*	*mbo̱ng, bábòng*
Dieb	*mùìbédì, bá*	*ǹìpé, bì*	*múwìb, bà*	*njíb, bájíb*	*nge̱p, bage̱p*

Substantiva	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
***mu-mi*-Klasse:**					
Kopf	*múlòpò, mí*	*mòló, mè*	*mòló, mì*	*nló, mèló*	*nṭì, báṭì*
Mund	*múdùmbù, mí*	*mùmbú, mè*	*múyùmb, mí*	*nsò, mésò*	*nyù, bányù*
Fuß	*múèndè, mí*	*mòpá, mè*	*múfènd, mí*	*nfén, méfén*	*èká, b*
Finger	*mùné, mì*	*ìné̱, lò*	*fìmwé̱, lò*	*bòmwé, mà*	*dénọ̱ńáwọ̱, kènọ̱ńámọ̱*
Stadt, Ort	*mùndí, mì*	*mòkí, mè*	*mọ̱kí, mì*	*nkí, mèkí*	*édọ̱g, bédọ̱g*
Berg	*múdòngò, mí*	*mókòlì, mé*	*fìkól, lò*	*bòkól, màkól*	*ndjé̱ —*
Schaf	*múdọ̱ngì, mí*	*múdọ̱ngì, mé*	*múóng, mí*	*múlòngí, mí*	*ágọ̱ng, bá*
Herz	*múlèmá, mí*	*múlèmá, mé*	*múlèm, mí*	*nlém, me*	*nṭò, bá*
Last	*m̂ū̱ná, mì*	*mū̀ná, mè*	*mū̀ná, mì*	*mū̀ná, mì*	*nṭù, ba*
Acker	*mòndá, mì*	*éyòndá, bé*	*mòng, mí*	*mòng, mí*	*nko͡é, bá*
Nase	*mpèmbá —*	*dò, mò*	*dyó, mó*	*dū́ —*	*nyùén, bayùén*
Zopf	*mpèndá —*	—	—	—	*— kédòng*
Bohrer	*mpọ̀kọ̱ —*	*ébìkán, b*	—	—	—
Kokosnuß	*mbàngá —*	*móàngà, mé*	*mówàngá, mí*	*mbángá, mí*	*támàngà, ámàngà*
Elfenbein	*mbàngó —*	*móàngó, mé*	*dísòng, má*	*mbàng nsò, mí*	*nbàng, bá*
Sippe	*mbìá —*	*mòbĭá, mè*	*mànámá, bà*	*ndjá, mèdjá*	*nè̱lẹ̀ké̱t, báné̱lẹ̀ké̱t*
***bo-mi*-Klasse:**					
Kanu	*bọ̱lọ̱́, mí*	*wàló, màló*	*bwọ̱̀lọ̱́, mì*	*bwàló, mà*	*àdjū́, b*
Gesicht	*bòsò, mí*	*bòsó, mà*	*bòsó, mà*	*bòsó, mà*	*bè̱sí —*
Tag	*bùnyá, mì*	*wìnyá, mì*	*bwìny, mì*	*bwìny, mì*	*nyò, bà*
Baum	*bwèlé, mí*	*bòlé, mà*	*bwèd, mì*	*bòél, mél*	*é̱nọ̱̀g, bé̱nọ̱̀g*
***di-ma*-Klasse:**					
Hand	*dìá, màá*	*díkòndjó, má*	*dìká, mà*	*èké̱, màké̱*	*àbúò, àmúò*
Bauch	*díbùm, má*	*mèá, má*	*díbùm, má*	*díbùm, má*	*bèníé̱ —*
Tuch	*díbàtó, má*	*épàpé, b*	*díbàṭ, má*	*díbà, má*	*ndè̱n —*
Leiter	*díkàlá, má*	*mókwàlá, mé*	*míkwàná —*	*lá —*	*nkọ̱̀ —*
Messer	*díwèndì, má*	*dílè̱ndí, ma*	*dílè̱nd, má*	*dílè̱ndé̱, má*	*ngà —*
Flosse	*dípàpà, má*	*díbè̱, má*	*dípàp, má*	*dípà, má*	*é̱bà, b*
Flügel	*dípùpúlàn, má*	*épàpá, b*	*dípàp, má*	*ésàm, b*	*égò̱χ, b*

Substantiva	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
Auge	*díso̱, m*	*díso̱, m*	*dìs, m*	*dì, m*	*nyè̱*
Name	*dìná, m*	*dìná, m*	*dìn, m*	*dín, m*	*nyè̱n, ba*
Herd	*dìó̱, m*	*dù, m*	*dù, m*	*dű —*	*démòá, bá*
Türe	*djò̱mbé, m*	*díkòbá, ma*	*díkòb, má*	*ékó, b*	*dékò̱k, bá*
Speer	*djò̱ngó̱, ṃ*	*díkò̱ngò̱, má*	*fítòb, ló*	*èló, b*	*dé̱kòng, bá*
Zwiebel	*djàngá, m*	*díàngá, m*	*ésé̱mádjàng, b*	*djìyáng, bì*	*dé̱làng, bá*
Geschenk	*djàbéà, m*	*ndàsé̱, má*	*díkàbéd, má*	*ndè —*	—
Mangopflaume	*djàngólò, m*	*bùkú, m*	*djàngólò, m*	*bóbòk, má*	*nsèñé —*
Pisangstaude	*djò̱n, m*	*díkè̱lé̱, má*	*díkò̱ṭ, má*	*díkò̱, má*	*nsèkékwà, nsèbékwà*
Angel	*djò̱bí, m*	*díò̱bì, má*	*bwób, m*	*bóyòb, má*	*mò̱lénó̱ng, bò̱kénó̱ng*

***e-be*-Klasse:**

Brett	*ébàmbú, b*	*ékùká, b*	*ébàmbó, b*	*ébàmbú, b*	*ébò̱kénó̱g, b*
Matte	*ébùmbú, b*	*étàmbóngò, b*	*ésísàk, b*	*ésísà, b*	*támbó̱ng, bó*
Wand	*édìmá, b*	*bòlíbò, mà*	*dípìngà, má*	*édìmá, b*	*ékòngnyó̱, b*
Gespenst	*édìmò, b*	*sìsé̱, bá*	*múwú. bá*	*édúmú, b*	*éfòñúmú, b*
Mütze	*ékòtó, b*	*gbòtó, be*	*ékòtó, b*	*ébwòtó, b*	*nṭò̱ —*
Ente	*élèlà, b*	*kùbá múkàlá*	*kùbá muk.*	*kú muk.*	*nkòχátík —*
Flasche	*épòsí, b*	*égbèmí, b*	*épòs, b*	*ébwèm, b*	*égbwè̱mé̱, b*
Frucht	*épùmá, b*	*épùmá, b*	*épùm, b*	*épùm, b*	*épùmá, b*
Schuh	*étàmbí, b*	*òkó, má*	*ékò̱, b*	*étàmbì, b*	*ṅkwòngfúng*
Lampe	*ètrúkáñ, b*	*ótò̱níká, ba*	*étò̱níká, b*	*étrúkáng, b*	*étúlánkáng, b*

***i-lo*-Klasse:**

Kugel	*íbò̱n, ló*	*kò̱ngó̱ —*	*fíbò̱né, lo*	*dílè̱, má*	—
Schlüssel	*ìdúbwán, lò*	*èlíbwàní, b*	*édíbwán, b*	*èdíbán, b*	*èféng, b*
Kinn	*íbò̱rú, ló*	*bókèkó, má*	*njer —*	*bòló, mà*	*nyà —*
Götze	*ísàngò, ló*	*ékàlí, b*	*ékàdí, b*	*ékàlí, b*	*àkóng, b*
Antilope	*ísèrú, ló*	*ísèḷí, ló*	*físéṛ, ló*	*bòsé, mà*	*dé̱tè̱, ké̱tè̱*
Pfiff	*ísàsé, ló*	*ílò̱ngìlò̱ngí, lo*	*fíòḷ, ló*	*fíésò —*	*dépĭó, ba*
Webervogel	*ísòkólò, ló*	*ngàká —*	*ngàká —*	*ngàká —*	*dèndjìkíndjì, ke*
Faust	*ísìlò, ló*	*ngòdí —*	*ngòd —*	*ngòté —*	*ékùkú, b*

Substantiva	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
***w(y)-l*-Klasse:**					
Topf	*wó̱ngò̱, l*	*mbèá* —	*mbè* —	*mbáè* —	*étè, b*
Ring	*yó̱ndó̱, l*	*íyó̱ndò̱, ló*	*ndjàs* —	*nsé̱* —	*máχónó̱ng, bo*
Pilz	*yó̱ndjó̱, l*	*mósà, me*	*fíó̱ndj, ló*	*fíéng* —	*bìá* —
Sandbank	*yò̱ngó̱, l*	*nyángú* —	*fíàngù* —	*fíàngò* —	*nkwàgíḷí* —
Rüssel	*yò̱rú, l*	*ékò̱té̱, b*	*ékò̱t, b*	*ékó̱, b*	*nyùèn* —
Moskito	*yúngú, l*	*íkùngú, ló*	*ékòsán, b*	*yúngú* —	*é̱bò̱ró̱, b*
Zwerg	*yòtò, l*	*ésùngú, b*	*étènyá, b*	*ésúng, b*	*mpìé* —
Klasse mit abgestoßenem Präfix:					
Schuppentier	*ká* —	*íkè̱ndè̱ñèsé̱, ló*	*fèá, lò*	*bòyá, má*	*ndjìé̱* —
Perlhuhn	*káng* —	*kángà* —	*kàng* —	*kàn* —	*é̱gáng, b*
Ratte	*kō* —	*kō* —	*kō* —	*kóè* —	*ngùmbóg*
Tod	*kwèdí* —	*lû̱* —	*díwà* —	*díwà* —	*dè̱gú, bà*
Adler	*mbèlá* —	*yò̱li, l*	*fíò̱l, ló*	*fíòl* —	*dènyó̱, kè*
Taube	*mbèngá* —	*mbèngá* —	*mbèng* —	*mbèngá* —	*ébò̱ñú, b*
Haus	*ndàbó* —	*ndàbó, má*	*ndàb, má*	*ndá, má*	*é̱kè̱t, b*
Pfeffer	*ndòngò* —	*ndòngà* —	*ndúngwá* —	*ndòngà* —	— *báyà*
Hunger	*ndjâi* —	*ndjâ* —	*ndjâ* —	*ndjè̱* —	*nsà* —
Rind	*nyáká* —	*nyáká* —	*nyàk* —	*nyàk* —	*mpò̱ng* —
Tier	*nyàmá* —	*nyàmá* —	*nyàm* —	*nyàm* —	*nyà* —
Leib	*nyóló* —	*nyóló, má*	*nyòl* —	*nyú* —	*mĕ̱ü* —
Tanz	*ngàndò* —	*ékò̱ké̱, b*	*ngàndó* —	*ngándó* —	*déwè̱n, bá*
Fessel	*ngàtá* —	*díbàkó, má*	*dítúd* —	*mátùlákó* —	*dékùó* —
Mädchen	*ngó̱ndè̱ḍí* —	*ngò̱ndò̱* —	*fíkò̱nd, lo*	*bókò̱n, má*	*mòngò; bòáwó*
Pronomina:					
Pron. absol.					
ich	*mbá*	*mí*	*mí*	*mí*	*mé̱*
du	*òà*	*úwè̱*	*óè̱*	*wé̱*	*wó̱*
er	*mó̱*	*mò̱*	*mò̱*	*mó̱*	*è̱djí*
wir	*bísò̱*	*ìsé̱*	*sè̱*	*sè̱*	*bè̱*
ihr	*bínyò̱*	*ìnyé̱*	*nyè̱*	*nyé̱*	*bè̱ká*
sie	*bábò̱*	*bó̱*	*bó̱*	*bó̱*	*bó̱*

Pronomina	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
Pron. poss.					
mein	*àm*	*èá*	*yèmé̱*	*e̱mè*	*éyà*
dein	*àngó̱*	*éàbé̱*	*éàbé̱*	*éwè̱*	*éyè̱*
sein	*àó*	*è*	*yè̱bé̱*	*émó̱*	*édjì*
unser	*àsú*	*éàsú*	*yàsé̱*	*ésè̱*	*éyè̱*
euer	*ànyú*	*éànyú*	*yànyé̱*	*ènyé̱*	*éyèká*
ihr	*àbú*	*éàbú*	*yábé̱*	*èbó̱*	*éyà*
Pron. interreg.					
wer?	*ndjà?*	*ndjà?*	*ndjà?*	*ndjà?*	*ágá?*
welch?	*ndjíká?*	*óè?*	*ndjà?*	*ámfé̱?*	*djíé̱?*
was?	*ndjè?*	*djà?*	*yàná?*	*yè̱?*	*djíé̱?*
Pron. indef.					
wer auch immer	*tó̱-ndjá*	*kéké ndjá*	*kó̱ ndjá*	*ká ndjá*	*yá ágá*
was auch immer	*tó̱-ndjè*	*kéké djá*	*kó̱ ndjò̱mé*	*ká yè̱*	*yá djì*
was für ein	*tó̱-ndjíká*	*kéké bè*	*kó̱ ndjò̱mé*	*ká mfé̱*	*yá ágá*
niemand	*tó̱-mòtó*	*kéké mòtó*	*kó̱ mòṭ*	*ká mó̱*	*yá mù*
nichts	*tó̱-làmbó*	*kéké-djòmá*	*kó̱ músàm*	*ká yóm*	*énye̱ng ébu*
jedermann	*mòtó-tè̱*	*bè mòtó*	*mòṭ bè*	*mó̱ ná mó̱*	*yá ágá mi*
jedes Ding	*lámbó-tè̱*	*bè djòmá*	*yòm bè*	*yóm bè yóm*	*yá ndég énye̱*
Numeralia:					
1	*éwò̱*	*éò̱kó̱*	*éò̱k*	*éfò̱*	*émòá*
2	*bébà*	*bébé*	*bébà*	*bébè̱*	*bè̱bá*
3	*bélàló*	*bélàló*	*bélàl*	*bélàn*	*bè̱lá*
4	*bénè̱í*	*bèní*	*bèní*	*bénìn*	*bè̱nyű*
5	*bétànú*	*bétà*	*bétàn*	*bétàn*	*bè̱tá*
6	*mútòbá*	*bètàlìò̱kó̱*	*mútòb*	*ntìó*	*bé̱tà ntá*
7	*sàmbá*	*bétà na bébè*	*sàmbá*	*tsìámbény*	*tántà móà*
8	*lò̱mbí*	*bébèbésè*	*wám*	*wàm*	*bè̱né̱n*
9	*díbùá*	*bétà na bénì*	*díbùk*	*díbùk*	*nè̱né̱n n'émò*
10	*dòm*	*lóndàló*	*djóm*	*dyóm*	*bìú*

Numeralia	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
11	*dòm n'éwò̱*	*lóndàló n'éò̱kó̱*	*djóm n'éò̱k*	*dyóm n'éfò̱*	*bìú n'émbá*
20	*múàbá*	*dǒ*	*mò mábà*	*mbóm míbè̱*	*esà*
30	*múàláló*	*dǒ na lóndàló*	*mò málál*	*mbóm mílán*	*ésà nsém bìú*
40	*múànè̱í*	*mò mábè̱*	*mò mánì*	*mbóm mínín*	*bésà bè̱bà*
50	*mùátànú*	*mòmábè̱ na lóndàló*	*mò mátàn*	*mbòm mítán*	*bésà bébà nsémbìú*
60	*mùmútòbá*	*mò málàló*	*mò mútòb*	*mòng ntìó*	*bésà bélà*
70	*músàmbá*	*mò málàló na lónd.*	*mò sàmbá*	*mòng tsìá-mbény*	*bésà bélà nsémbìú*
80	*múlòmbí*	*mò mánì*	*mò wàm*	*mòng wàm*	*bésà bényǘ*
90	*múdíbùá*	*mò mání na lónd.*	*mò díbùk*	*mòng díbùk*	*bésà bényǘ nsémbíù*
100	*ébwèá*	*mò mátà*	*mbókól*	*mbùkí*	*bésà bétà*
200	*bébwèá bébà*	*mò lóndàló*	*mbókól íbà*	*mbùk' íbè̱*	*bésà bíù*
1000	*íkòlí*	—	—	—	—
Adverbia:					
heute	*óè̱ngé̱*	*nínà*	*étèn*	*étèn*	*édjò̱ng*
gestern	*kíè̱lé̱*	*djàná*	*yán*	*yán*	*mbò*
übermorgen	*súbà*	*wásíbè*	*bòsúbá*	*sùbé̱*	*ndóńó bà*
täglich	*búnyátè̱*	*bè wínyá*	*bwínybè*	*búínbè*	*nyònyó*
plötzlich	*díbòkí*	*díkèlíkèwá*	*édènfán*	*sóńsóńán*	*nìtétè*
hier	*ówàn*	*wàngéá*	*fàn*	*fàn*	*fà*
hinten	*ómbùsá*	*ómbìsá*	*ómbùs*	*ámbì*	*nsàm*
unten	*ówàsè*	*ósè*	*ósè*	*ásè*	*ndén*
innen	*òtétén*	*wàtíàtí*	*fátèn*	*á tén*	*mbò*
außen	*óbókó*	*wébòká*	*óbòk*	*é bok*	*dèsí*
so	*nín kà*	*nàdjó*	*wò̱nó̱*	*ná*	*ńí*
wie	*ká*	*béá*	*kàná*	*ngé̱*	*ényìén*
sehr	*bwàmbí*	*ké̱m*	*ké̱m*	*kéng*	*mbé̱*
wenig	*són*	*kèkékwá*	*mbèndj*	*mbèny*	*àndú*
Verba:					
teilen	*àbá, i*	*kàbá, i*	*káb, i*	*káb, é*	*dékò̱é, kò̱è*
wissen	*bìá, i*	*ídjòá, ídjò*	*bìól̥, i*	*bí —*	*l̥ìngé —*
geben	*bòlá, i*	*bè̱ké̱, i*	*bè̱k, i*	*bóè, bóèké*	*djìé̱ —*
verbrennen	*dìá, i*	*gbó̱ndó̱, i*	*míàkó, —?*	*wó̱, wó̱kí*	*sò̱ńó̱ —*

Verba	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
verbieten	*èká, i*	*kálá, i*	*kèng, i*	*kángè —*	*kàngtí —*
stehlen	*ìbá, i*	*ìpá, i*	*wíb, i*	*njíb, njìbí*	*ágàb, àgáb*
fliehen	*bó̱mbó̱, i*	*bó̱; bó̱*	*búl, i*	*mbúl, i*	*bùé —*
stampfen	*kó̱kó̱, i*	*túmá, i*	*kó̱kó̱ —*	*kó̱, kó̱kí*	*kó̱k —*
singen	*ló̱ngó̱, i*	*kó̱nó̱, i*	*kó̱n, i*	*kó̱n, i*	*kwà —*
gehen	*dángwá, o*	*ké̱ndé̱, i*	*kénd, i*	*ké, kè*	*kó̱ —*
beißen	*kúkwá, o*	*kò̱sá, i*	*kós, i*	*kwákè, kwákele*	*nè̱m —*
fliegen	*púmwá, o*	*élúwé̱ —*	*kánd, i*	*fúmó —*	*lè —*
wegnehmen	*súmwá, o*	*álólé —*	*fùl, i*	*fúl, i*	*fè̱ḷé̱ —*
sich ändern	*túkwá, o*	*lèngúléné —*	*fèndén —*	*bèlán, i*	*djíbìḷí —*
hineingehen	*ìngèá, èdi*	*bwèá, édí*	*kwèḷ, i*	*kòé, kóèlé*	*tjẹ̀ —*
fangen	*dàméà, édí*	*bòkèá, édí*	*wálèḷ, i*	*kòb, é*	*ké̱m —*
erzählen	*làngwèá, édí*	*bèá, édí*	*pò̱ngéḷ, i*	*pó̱ngé, póngéli*	*gàdi —*
zerreißen	*nya͡uèá, édí*	*sàlèá, édí*	*nyàndwéḷ, i*	*nyàwé, nyàwelé*	*láχàdí —*
verlieren	*pìmbèá, édí*	*bǒ̱, bǒ̱*	*bǒ̱, i*	*bó̱l, bó̱lé*	*nẹ̀m —*
rufen	*bè̱lé̱*	*èlèá, i*	*fèngél, i*	*bòng, bòngé*	*bùṅé̱ —*
kochen	*ìpé̱*	*kìlé̱, i*	*kòm, i*	*kóm, kòmélè*	*nò̱ —*
abhauen	*ké̱*	*kwè̱lé̱, i*	*kwèḷ, i*	*kwél, i*	*kú —*
zeigen	*lèé̱*	*bèá, i*	*léfèḷ, i*	*léő —*	*dó̱ng —*
biegen	*nìé̱*	*bóngúlè̱né̱*	*nìk, i*	*nèk, nèké*	*kùé —*
verlöschen	*dìmá, dìm*	*dìmá, dím*	*dím, i*	*dím, i*	*é̱né̱mà*
stechen	*nùmá, num*	*tùbá, i*	*yím, i*	*sòng, sòṅé*	*djàm*
grüßen	*sòmá, sóm*	*só̱sò̱né̱, i*	*sòm, i*	*sàmbán, é*	*kàχá*
leicht sein	*wàmá, wàm*	*sè̱sè̱lé̱né̱, i*	*fákàs, i*	*féò, féówó*	*édjàχá*
kommen	*pò̱, pò̱í*	*ìyá, di*	*pà, i*	*pà, pèlé*	*átùó̱*
erbrechen	*dòá, dòú*	*djòá, i*	*yó, i*	*yó, yóè*	*kégùó*
sterben	*wó̱, wèdí*	*wá, wèdí*	*wà, i*	*wà, wùdí*	*gù*

Präsens: Konjugationsbeispiel *bo|la*—geben.

ich gebe	*nà màbólá*	*mbò bè̱kè̱*	*ngà bè̱k*	*ná mbóè*	*ntè djìé̱*
du gibst	*ó* „	*óbò* „	*ògá* „	*è bóè*	*ò* „
er gibt	*á* „	*ábò* „	*ágà* „	*à* „	*à* „
wir geben	*dí* „	*lèbó* „	*sìgá* „	*sì* „	*lè* „
ihr gobet	*lò* „	*nyòbó* „	*nyìgá* „	*nyì* „	*bè* „
sie geben	*bà* „	*bàbó* „	*bàgá* „	*bà* „	*bà* „

Konjugations-Beispiel *bola*—geben	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
Perfect. I.					
ich gab	*nà bòlí*	*n bè̱kí*	*n bè̱kí*	*n bóèké*	*n djìé̱*
du gabst	*ó* „	*ò* „	*ò* „	*è* „	*ò* „
er gab	*á* „	*à* „	*à* „	*à* „	*à* „
wir gaben	*dí* „	*lè* „	*sì* „	*sì* „	*lè* „
ihr gabet	*lò* „	*nyò* „	*nyì* „	*nyì* „	*bè* „
sie gaben	*bà* „	*bà* „	*bà* „	*bà* „	*bà* „
Perfect. II.					
ich habe gegeben	*nà tà nà bòlá*	*námò bè̱ké̱*	*ná mbèkí*	*mèmèbék*	*nàn djìé*
du hast „	*ó* „ *ó* „	*ómò* „	*òná* „	*èmbék*	*ónàná* „
er hat „	*á* „ *á* „	*ámò* „	*àná* „	*àmbék*	*ánàná* „
wir haben „	*dí* „ *dí* „	*lémò* „	*sìná* „	*sìmbék*	*lénàná* „
ihr habt „	*lò* „ *lò* „	*nyómò* „	*nyìná* „	*nyìmbék*	*bénàná* „
sie haben „	*bà* „ *bà* „	*bámò* „	*bàná* „	*bàmbék*	*bánàná* „
Futur. I.					
ich werde geben	*ná mé̱ndé̱ bòlá*	*ngó̱ bè̱ké̱*	*ngò bèk*	*mbék*	*ntè̱ mbó djìé*
du wirst „	*ó* „ „	*òsó̱* „	*ògó* „	*è* „	*ó tè̱* „ „
er wird „	*á* „ „	*àsó̱* „	*àgó* „	*à* „	*à* „ „ „
wir werden „	*dí* „ „	*lèsó̱* „	*sìgó* „	*sì* „	*lé* „ „ „
ihr werdet „	*lò* „ „	*nyòsó̱* „	*nyìgó* „	*nyì* „	*bé* „ „ „
sie werden „	*bà* „ „	*bàsó̱* „	*bàgó* „	*bà* „	*bá* „ „ „
Futur. II.					
ich werde geben (spät.)	*ná mé̱ndé̱ bó̱lé̱ bòlá*	*ngòndó bè̱ké̱*	*ngò bè̱kíbẹ́*	*mbá'kwé*	nicht vorhanden
du wirst geben	*ó mé̱ndé̱ bó̱lé̱ bòlá*	*ògóndó* „	*ògó* „	*è* „	
er wird „	*á mé̱ndé̱ bó̱lé̱ bòlá*	*àgóndó* „	*àgó* „	*à* „	
wir werden „	*di mé̱ndé̱ bó̱lé̱ bòlá*	*lègóndó* „	*sìgó* „	*sì* „	

Konjugationsbeispiel *bola*—geben	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
ihr werdet geben	*lò mé̱ndé̱ bó̱lé̱ bòlá*	*nyògóndó bè̱ké̱*	*nyìgó bè̱kibé*	*nyì mbá'kwé*	nicht vorhanden
sie werden „	*bà mé̱ndé̱ bò̱lé̱ bòlá*	*bàgóndó „*	*bàgó „*	*bà „*	

Imperativ:

gib	*bòlá*	*bè̱ké̱*	*be̱k*	*bóè*	*djìé̱*

Satz-Beispiele:

	Duala	Bakundu	Balong	Bafo	Banyangi
Wo gehst du hin?	*Ó màlá ó wè̱ è?*	*Óè wèláké̱?*	*Fá fé ó gá yèl?*	*Fè kè nì?*	*Ó̱ dè̱ló̱ng fà?*
Ich gehe in die Stadt.	*Ná màlá ó mùndí.*	*Nè làká ó mbòká.*	*Ngà yèl ó mùkí.*	*Ná nkè á nkí.*	*Ntè̱ ló̱ng wé̱né̱ édóg.*
Ein Mann hatte zwei Söhne.	*Mòtó mó̱ á tá á yá bàná bá bòmé bábà.*	*Mòtó mó̱kó̱ á djá bàná bíàná bábè̱.*	*Mót̩ mók á ná wèlí bán bá bòmán bábà.*	*Mó̱ mfó̱ á ndjè bàn bá bòmán bábè̱.*	*Mù á mòá á bè bò ba báχàném bápà. —*
Am Tanztag ist keine Trauer.	*Bùnyá bá ngándó bó títí málè̱bú.*	*Wìnyá w'ékóké bò sé l̩úá.*	*Bwíny bá ngándó bó sé málè̱b.*	*Bùny bó ngándó bò síá díkùs.*	*Nyò̱ lé bé̱n mù ápè̱ bé ntò.*
Trägheit und Armut, Mühe u. Überfluß.	*Bwàlá ná túé, ndùtú ná màpó̱kó̱.*	*Wálá ná bu'é, ndútú ná bód̩è.*	*Bwàlá ná dítùk, ndùtú ná mápó̱k.*	*Bwàlá ná dípàn, ndútú ná dípò̱kó̱.*	*Bépà né̱ kè̱sé̱, ntòdéwé né̱ kéfò̱.*
Auf einer kleinen Darre dörrt man keinen Elefanten.	*Étà ésádí é sí mùndjísé̱ ndjò̱ú.*	*Íkà yá í tìtí í sá èsísé̱ké̱ ndjòkú.*	*Élà é tíké̱ é sí ká djèkís ndjò̱k.*	*Étà é tè̱kén é síá nsò̱ kénsé.*	*É̱tàχá é djé̱ é bé̱pò̱ nsòg.*



Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam (Deutsch-Ostafrika).

Von M. Klamroth, Missionssuperintendent in Daressalam.

Unsere Kenntnis der ostafrikanischen Bantu und besonders unsere Kenntnis ihrer religiösen Vorstellungen ist eine verhältnismäßig junge. Zwar erfährt die Forschung auf diesem Gebiet manche Erleichterung durch die Verwandtschaft der ostafrikanischen Bantu mit den südafrikanischen Bantustämmen, welche seit bedeutend längerer Zeit dem Forscher zugänglich waren, allein auf der andern Seite können solche Erleichterungen das Resultat der Einzelforschung oft stark beeinträchtigen, indem sie zu vorzeitigen Verallgemeinerungen führen. Das gilt in unserm Fall nicht nur bezüglich der vorliegenden Ergebnisse der südafrikanischen Bantuforschung, sondern ebenso auch ganz allgemein. Eine gewisse Verwandtschaft ist eben bei den religiösen Vorstellungen aller Naturvölker unverkennbar.

Für Ostafrika ist aber nach meinem Dafürhalten der Punkt noch lange nicht erreicht, wo man auf Grund der gewonnenen Ergebnisse berechtigt wäre, dem weiteren Zusammentragen des Stoffes im Einzelnen geringere Bedeutung beizumessen. Im Gegenteil meine ich, daß darin heute noch die Hauptaufgabe der ostafrikanischen Bantuforschung zu suchen ist. Wenn ich im Folgenden Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo zu geben suche, so geschieht das sogar aus der Überzeugung heraus, daß selbst für diesen unmittelbar vor den Toren der Landeshauptstadt Daressalam sitzenden Stamm die fragliche Aufgabe bisher noch nicht genügend gelöst ist. Auch die folgenden Ausführungen wollen nichts

weiter sein als Beiträge zu dieser Lösung. Ihre Festlegung will mir aber umso wichtiger erscheinen, als gerade die Saramo infolge ihrer geographischen Lage mehr als andere Stämme fremden Einflüssen ausgesetzt sind, und somit die Erforschung ihrer eigenen ursprünglichen religiösen Vorstellungen von Jahr zu Jahr schwieriger wird.

I. Die animistische Grundlage der religiösen Vorstellungen der Saramo.

Die animistische Grundlage der religiösen Vorstellungen tritt bei den Saramo deutlicher hervor als bei andern mir bekannten ostafrikanischen Bantustämmen. Die Annahme einer seelischen Kraft, die irgendwo im Körper des Menschen ihren Sitz hat, die auch nach dem Tode sich nicht sofort verflüchtigt, ja die in manchen Fällen auch als schon beerdigten Leichen noch innewohnend gedacht wird, läßt sich hier sehr genau nachweisen, am deutlichsten in dem, vier verschiedenen Saramosippen (*wańhalamu, wasume, wańhalekwa* und *wachongwe)* bis in die neuere Zeit hinein eigentümlichen *mwiko* (hier allgemein zu übersetzen mit: religiöse Sitte) des *mzimu* oder *matawango*. Ein Mitglied der ersten dieser vier Sippen hat mir darüber mancherlei in Kisaramo aufgeschrieben, wovon ich das Wichtigste unter Beifügung der deutschen Übersetzung hier wiedergebe:[1])

Umwaka watata zangu wakala na mwiko, ukemigwe matawango na mzimu. Na matawango gano gana mzonza ńhani. Na chanduso chake akino. Waja iwakulu wa umwaka watenda msagu walonga: vino twe, munhu yahafa, tutende vino, tumkanhe zińhombe na zingohwe na zimvili na gamazi ga ichanduso gaonda tumgele hamoyo, tusole imisenga, twike hamoja na zińhombe na zimvili na zingohwe, kwiza tuutende mzimu.

„Ehemals hatten meine Vorfahren ein *mwiko*, welches *matawango* und (oder) *mzimu* genannt wurde. Und dies *matawango* ist ein sehr wunderbares Ding. Sein Anfang ist dieser. Jene Alten von ehemals berieten sich und sagten: Jetzt, wenn ein Mensch stirbt, laßt uns so tun, wir wollen ihm abschneiden Nägel, Wimpern und Haare, und bezüglich des ersten Wassers, das wir auf sein Herz gießen werden, so wollen wir nehmen die Erde, (d. h. von der

[1]) Die Schreibweise habe ich in der Hauptsache ganz so gelassen, wie sie in dem mir von meinem Gewährsmann übergebenen Schriftstück vorliegt. Dieselbe ist sehr stark durch die für das Kisuaheli gebräuchliche Schreibweise beeinflußt. Bei der Übersetzung habe ich an dieser Stelle vor allem auf Wiedergabe Wort für Wort achten zu sollen geglaubt.

durch das bei der Totenwäsche niedertropfende Wasser angefeuchteten Erde) und sie zusammentun mit den Nägeln, Haaren und Wimpern, und dann wollen wir einen *mzimu* machen.

Avija viyafile imunhu ija wa ichanduso, wamsola avija ivinhu, vimhetile, ivine, wavika mkizae cha nongo, kiyagwe wagubika uchana. Basi, wochola kumzika aija imunhu. Vondawabwele kuna uzisi, wosola ivizae, viwagelile ivinhu, wogenda kuvika hana digogo, digwile hasi. Basi, wokala hata wakatenda ulufulo, luhamala yobita miezi 6. Wokwenga ugimbi wolonga tolonda kusa mzimu wa fulani, wotambula ditagwa ja imunhu aija yafile.

Als nun der erste Mensch (darauf) starb, nahmen sie jene vier Dinge, die ich aufgezählt habe, und legten sie in einen Topfscherben, und einen andern deckten sie oben darauf. Dann gehen sie hin, um jenen Menschen zu begraben. Wenn sie zurückkehren von der Beerdigung, nehmen sie die Topfscherben, in die sie die Dinge hineingetan haben, gehen hin und legen sie an einem niedergefallenen Baumstamm hin. Dann sitzen sie, bis sie das Totenmahl ausgerichtet haben. Wenn das vorüber ist, vergehen 6 Monate. Sie brauen Bier und sagen: Wir wollen den *mzimu* des N. N. fertig machen. Sie nennen (dabei) den Namen des Verstorbenen."

Bei den dann unter zahlreicher Beteiligung stattfindenden nächtlichen Trommeltänzen singen sie folgende Lieder:

1. *Gombo lila gwe!* (Trommel, töne du!)
   Gombo lila gwe!
   Yolila! (Sie tönt) *na umoyo!* (mit der Seele!)
   Yolila na umoyo!
2. *Yolila, ho, yolila gwe, hooo!* (Sie tönt, ja, sie tönt, du! Ha!) — Der Trommelklang ist hierbei gedämpft.
3. *Kumgunda, kumgunda, kumgunda!*
   Kuna mke na mulume! (Auf dem Feld, —, — ist eine Frau und ein Mann.)
4. *Sange* (ein vierfüßiges Tier?) *mnumanuma!* (Ist ein Betrüger.)
   Sange mnumanuma!

Kavika mbasile (er kam, als ich schlief)
Kanimanula manu
Sange!

5. *Tondo kilangalila!* (Der Stern leuchtet!)
Ee, tondo kilangalila!
Ee, tondo kilangalila!
6. *Wahama, wahama, wahama!* (Sie sind ausgewandert!)
Wamwasa mvihame (mwihame?) (Sie haben ihn fortgeworfen an dem verlassenen Platz [?])
7. *Hadituna, hadituna, hadituna!*
Yotuna mkubo ṅhola. Der Inhalt dieses letzten Liedes ist unanständiger Art.

Es wird dann Töpferton sowie Rizinusöl genommen, dazu kleine Töpfe, oder aber ein kleiner Topf und ein Teller.

Wongala akuja, kuna digogo, diwekile ivinhu ichanduso, viyafile ija imunhu, wogenda kuvumbula avija ivinhu, viwekile muna ivizae, basi wahasola vija na ulongo ohanganiza hamonga, woumba kinhu, kifanile ija imibwe ya kupimila imizigo, na vinhu vino wovikema ga matagwa ga iwanhu, wafile, waja watendigwe zivili na zingohe na ziṅhombe ṅa gamazi ga ichanduso. Dijo tagwa jondawamkeme dija diyakemagwa, viyakalile mgima.

„Den bringen sie dorthin, wo sie die Sachen niedergelegt haben zuerst, als jener Mensch starb. Dann gehen sie, um zu formen jene Dinge, die sie in den Scherben niedergelegt hatten, sie nehmen sie und vermischen sie mit Lehm (Ton) und formen ein Ding, das ähnlich ist den Steinen zum Lastenwiegen (der Schreiber dachte an englische Gewichte ⌂), und diese Dinge nennen sie mit dem Namen der verstorbenen Menschen, jener, von denen etwas gemacht worden war aus ihren Haaren, Wimpern und Nägeln und dem ersten Wasser. Und der Name ist derselbe, mit dem er gerufen wurde, als er noch lebte."

Der Zweck der ganzen Sache wird u. a. deutlich bei Krankheitsfällen in einer der vier Sippen. Der Arzt sagt:

Kolonga: haa gano si matawango gomuguza gano? Muhalonda yavike kuna umwiko, kileka yapate ugima.

„Er sagt: Ha, ist das nicht *matawango*, der ihn krank macht? Wenn ihr wollt, daß er zum *mwiko* (hier die oben beschriebene Figur) kommen soll, nachher soll er gesund werden."

Es wird nun ein Huhn und ein Pischi (Hohlmaß) Hirse und ein Stück Zeug aufgebracht, der Alte, der mit dem *matawango* Bescheid weiß *(yajuile gamatawango)* erhält Nachricht und kommt am Morgen früh mit seiner Medizin.

Komsola imtamu na uja umuhuga (huuga?), wouteleka, na inguku, womchinja wombanika — wochola akuja, kuna umuhulo, kuwekile ivinhu mna ikinongo, na umkungu wagubike. Wogenda wofunula auja umkungu, woivuluga idawa, womogeza imtamu na womwinha ikija ikinhu, kifanile kiwapimilaga imizigo, mmakono, na heyo kobokela, kokwika mmagulu, woziga baho wombakaza usage muna gameso uchana na hasi. Woziga baho wosola umuhunga na inguku, woja, wolwela ukae.

„Er nimmt den Kranken, den Reis kochen sie und das Huhn schlachten sie und rösten es am Feuer. Dann gehen sie in den Wald, wo sie die Dinge in den Topf gelegt und mit dem Teller zugedeckt haben. Sie gehen, decken den Teller ab, rühren Medizin ein, waschen den Kranken (damit) und geben ihm jenes Ding, das einem Gewicht glich, in die Hände, und er nimmts, legts in den Schoß, und wenn sie das fertig haben, so bestreichen sie ihn mit Mehl an den Augen, oberhalb und unterhalb. Darauf nehmen sie den Reis und das Huhn, essen es auf und kehren nach Hause zurück.“

Das Stück Zeug erhält der Alte. Auf ähnliche Weise werden aber auch sonst die Familienmitglieder in den Matawango-Verband aufgenommen.

Matawango gano gana uzonza, kamba gahakasilika, gochola galiyeka hata vino na Daressalaam govika, kikija ikinongo chokwinuka, chochola kiliyeka, kigenda kuja konda kigende, chokala hanzila, hata chone munhu yengile matawango, kileka kigele misenga kuli inzila. — Aija imunhu kosinhuka, choni kino, kingelile imisenga, vyonda yalole koko na ikinongo au kodona, vyolonda yachone, kolonga: hee, gano matawango. Basi kobena zanhi kavunhika basi kokala kote-

„Mit diesem *matawango* ists aber ein wunderbares Ding, wenn er zornig wird. Dann geht er ganz allein wie von hier bis Daressalam (80 Kilometer) und kommt an. Gerade jener Topf, der macht sich auf und geht ganz allein, wohin er will, und bleibt am Wege, bis er einen Menschen sieht, der zum Matawango-Verband gehört, dann wirft er Sand auf den Weg. — Jener Mensch ist überrascht (was hat mich mit Sand geworfen?) bis er den Topf

geleza wanhu, wolonda matawango gao gagile, kowalongela agano kuno. Womgalila diyale na shuka ya kinhalu womwinha.

sieht, und wenn er ihn sieht, so sagt er: He, das ist ein *matawango.* Dann bricht er einen Zweig ab, deckt zu, dann sitzt er und horcht, ob Leute ihren verlorenen *matawango* suchen, und sagt ihnen: Hier ist er. Sie geben ihm ein Reale (2 Rupie) und ein Stück Zeug.“

Dann begeben sich alle an Ort und Stelle, richten ein Gelage aus und versöhnen ihren *matawango*, damit er wieder mit ihnen nach Hause zurückkehrt.

Das *mwiko* (in diesem Fall verbotene Speise) der *matawango*-Leute sind 2 Vögel, *dudumidzi* (braun mit langem Schwanz) und *ṅhwale* (Rebhuhn). Von jedem Mitglied des Verbandes wird nach seinem Tode wieder ein *matawango* hergestellt, in einen Topf getan, der Teller daraufgestülpt und mit einem Zeugstreifen befestigt.

Aus diesen Mitteilungen geht deutlich hervor, daß die animistischen Vorstellungen der Saramo eine Scheidung zwischen zwei Seelen im Menschen (1. die dem Menschen bei Lebzeiten innewohnende Lebensmaterie, die nach dem Tode „in die animistische Vorratskammer“ zurückkehren soll, und 2. die schattenhafte Fortsetzung seiner Person, die erst eigentlich wesentlich zu seiner Person, zu seiner Individualität gehören soll — so Warneck „Die Lebenskräfte des Evangeliums“ 2. Auflage S. 25—50) nicht kennen. Der *matawango* (Pluralform) wird unzweifelhaft aus Stoffen hergestellt, die nach Warneck Träger der unpersönlichen Lebensmaterie sein sollen. Die Bezeichnung des *matawango* aber mit dem Namen *mzimu* (Geist eines Verstorbenen) unter ausdrücklicher Beibehaltung des Namens, den der Verstorbene bei Lebzeiten geführt, die Betätigungen des *mzimu* als Krankheitserreger u. a., seine Besänftigung durch Opfergaben, das alles zeigt deutlich, daß die Saramo hierbei an die schattenhaft weiter existierende Seele des Verstorbenen denken.

Daß diese Weiterexistenz der Seele sonst scheinbar ausschließlich an den Schatten sich anknüpft, findet dadurch seine Erklärung, daß eben sämtliche Körperteile der Verwesung anheimfallen, und da das Wort für Seele *(moyo)* auch anatomisch das Herz bedeutet, so sagt der Saramo auch ohne Bedenken, *moyo* verwest, aber der Schatten verwest nicht. Schon wo die Leute sich anstatt des ursprünglichen Wortes *moyo* für Seele an den Gebrauch der abstrakten

Fremdwörter *akili* (Verstand) und *mafikiri* (Gedanken) gewöhnt haben, kann man von ihnen leicht hören: *mwili* (Leib) und *moyo* verwesen, der Schatten *(kivuli)* aber vereinigt sich mit *akili* oder *mafikiri* zum *kungu* (Geist des Verstorbenen).

Danach dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß für den Saramo die Seele, mit der er es von seiner Geburt an zu tun hat, aufs engste mit seiner Person zusammenhängt, und nicht etwa ein Ding neben seinem eigentlichen Selbst ist.

Solange noch etwas von der Seelenkraft im Körper oder in Teilen desselben vorhanden bezw. dem an der Gewinnung derselben Interessierten erreichbar erscheint, sucht man sich auf die verschiedenste Weise in ihren Besitz zu bringen. Dahin gehört der Matawango-Glaube. Dahin gehört es, daß nach dem Glauben der Saramo Zauberer sich in den Besitz von Leichen setzen, indem sie nachts zuerst eine Eule als Spion zu der Grabstelle schicken, und wenn die gemeldet hat, daß die Luft rein ist, dann selbst kommen, mit einer Gerte kreuzweis über das Grab schlagen, und so den Leichnam zwingen hervorzukommen.

Dahin gehört es ebenso, wenn bei verschiedenen Formen des Gottesurteils gewisse, Leichen entnommene Bestandteile eine Rolle spielen, z. B. beim *kilumba* Menschengehirn und Schienbeinmark(?). — Dahin gehört wahrscheinlich desgleichen der Gebrauch einer Reihe von Medizinen, z. B. der Jägermedizin *sale za umakua.* (An beiden Händen werden gabelförmige Einschnitte an Daumen und Fingerwurzel gemacht, außerdem am Unterarm und Oberarm je 3 längere Schnitte. Dahinein wird ein Geheimmittel gerieben. Die Narbe bleibt dunkel gefärbt.)

Dahin gehört es endlich, wenn die Saramo zwar nicht von sich selbst (jede Form von Menschenfresserei gilt ihnen als abscheulich) wohl aber von den Wangindo in Segelea (Bezirk Daressalam) erzählen, daß sie Menschen gefressen haben, und zwar sollen sie sie nicht wie die Wadoë am Wami geschlachtet, sondern die Leichen Verstorbener — selbst ihrer eigenen Verwandten — verzehrt haben.[1])

Bezeichnend für den Widerwillen der Saramo gegen Menschenfresserei ist eine Überlieferung aus der Zeit der Khutueinwanderung,

[1]) Soeben geht die Nachricht durch die Zeitungen, daß im Bezirk Iringa kürzlich ein Bund von Männern und Frauen entdeckt wurde, die auf Anstiften eines Zauberers ihre Verwandten und sogar ihre eigenen Kinder vergifteten, um die Leichen dann zu verzehren. Wahrscheinlich liegen dort wie hier dieselben animistischen Vorstellungen diesem widerlichen Brauch zugrunde.

die wahrscheinlich während der ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts stattfand, auf die im Einzelnen näher einzugehen hier aber nicht der Ort ist. Der Führer der Einwanderer, der Elefantenjäger Pazi Kibamanduka, Kisar. Mhadzi Kibwebanduka[1]), konnte der im Lande eingesessenen Kamba lange nicht Herr werden. Da griff er zu einem absonderlichen Mittel. Er ließ die Leichen gefallener Feinde zerstückeln und in Töpfen zum Kochen aufsetzen. Dann verließ er die Stelle, ohne daran zu denken, das Fleisch der Leute auch wirklich zu essen.

Als die Kamba jedoch das erfuhren, verbreitete sich unter ihnen trotzdem die Meinung, Pazi und die Seinen seien wirkliche Menschenfresser. Ihre Widerstandskraft wurde so gelähmt, und Pazi gewann die Oberhand. Die Kamba verließen großenteils das Land.[2])

Erst wenn alle Teile des Körpers der Verwesung anheimgefallen bezw. nicht wie beim *matawango* besonders konserviert wurden, erst dann verknüpft sich älles, was von der Persönlichkeit des Toten übrig geblieben, für die Vorstellung des Saramo ausschließlich mit dem einzigen Stück, das bei Lebzeiten des Verstorbenen schon sichtbar, aber doch unverweslich, weil nicht körperlich war, nämlich dem Schatten.

Auf Grund dieser animistischen Vorstellungen kommt der Saramo nun zu der Religionsform, die heute die Grundlage fast seiner ganzen religiösen Betätigung bildet, der Ahnenverehrung.

Wenn es besonderen Wert hätte, gewisse, in der religionsgeschichtlichen Darstellung der Religionen der Naturvölker geläufige Ausdrücke hier zu gebrauchen, so würde man den oben beschriebenen *mzimu* meines Erachtens ohne Bedenken als Fetisch bezeichnen können. Es gibt aber auch sonst mancherlei Dinge bei den Saramo, Amulette und dergl., die man mit mehr oder weniger Recht als Fetische ansprechen könnte. Gerade auf diesem Gebiet aber bin ich zur Zeit leider nicht in der Lage, weitere Nachweise für die Zusammenhänge der betreffenden religiösen Vorstellungen mit der

---

[1]) Der Name soll nach den einen auf den großen Mut dieses Nationalhelden der Saramo hinweisen. Die Übersetzung lautet wörtlich „der Stein spaltet sich", würde also freier etwa mit „Felsenherz" wiederzugeben sein. Doch ist die andere Auffassung mehr verbreitet und auch wahrscheinlicher, nach der der Name mit einem bestimmten Stein in Pazis Heimat zusammenhängen soll. In jenem Stein sollen noch heute die Fußspuren Pazis und seines Hundes zu sehen sein.

[2]) Daß sie nicht alle ausgewandert sind, beweisen noch heute Orts- und Familiennamen.

Ahnenverehrung beizubringen. So beschränke ich mich hier darauf, als meine Vermutung eben nur kurz auszusprechen, daß alle diese Dinge (Amulette usw.) nach den religiösen Vorstellungen der Saramo in ähnlicher Weise in Zusammenhang mit der Ahnenverehrung stehen wie der *mzimu*. Das heißt aber nach unsern bisherigen Ergebnissen, sie stehen in Zusammenhang nicht mit irgendwelcher unpersönlichen Lebensmaterie, sondern die dabei wirkende unsichtbare Kraft, Seele, oder wie man die Sache hier sonst nennen will, steht in ganz bestimmtem Zusammenhang mit einzelnen Individuen.[1])

II. Die Ahnenverehrung der Saramo.

1. Die Verehrung der Geister, die mit ganz bestimmten Personen in Zusammenhang gebracht werden.

Kann nach den Vorstellungen des Stammes die im lebendigen Menschen vorhandene Seelenkraft — oder sagen wir kurzweg Seele — nicht zusammen mit dem Leibe dem Tode und der Verwesung verfallen, so ergibt sich von selbst auch die Vorstellung von der Weiterexistenz der Seelen. Ich vermag mich nicht zu erinnern, von Bantunegern überhaupt und insonderheit von Saramo dies Weiterexistieren als „Weiterleben“ *(ugima)* bezeichnet gehört zu haben. Im Gegenteil erinnere ich mich, daß z. B. unter den Pangwa am Nyassa die christliche Predigt von der Auferstehung Jesu Christi gerade deswegen auf Widerspruch stieß, weil nach den Vorstellungen der Leute von einem „Leben“ nach dem Tode eben nicht die Rede sein kann. Livingstone soll einmal gesagt haben, die Vorstellung von einem zukünftigen Leben sei unter den Bantu allgemein. Ich bezweifle, daß das von Livingstone gehörte Wort mit „Leben“ genau wiedergegeben ist.

Der Saramo sieht eben das Sterben trotz alles scheinbaren Gleichmuts dem unabwendlichen Schicksal gegenüber als etwas Widerwärtiges an, wie auch aus dem Sprichwort *tamaa mbele maiti nyuma* (vorne Verlangen, hinten der Tod) hervorgeht. Trotz der Suaheliform, in der das Sprichwort bekannt ist, ist es doch unter den Saramo sehr gebräuchlich. (Die Suahelisprache hat überhaupt den Gebrauch des Kisaramo im Lande schon weit zurückgedrängt.) Ein Saramo bezeichnete mir einmal in der Unterhaltung das Sterben

---

[1]) Von einer Vorstellung, daß etwa Bäume oder Steine auch an sich, d. h. ohne Beziehung auf bestimmte Menschen oder Geister als beseelte Wesen gedacht werden, habe ich trotz wiederholter Nachforschung bei den Saramo nichts gefunden.

sogar geradezu als ein *ku-enda pasi* (hinuntergehen), während sich doch noch keiner hier auf Erden „recht satt gefreut" habe *(hatuku-jaliwa furaha).*

Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb muß der Überlebende irgendwie mit der weiterexistierenden Seele des Verstorbenen rechnen. Der Schatten, den der lebendige Mensch warf, wird durch Vereinigung mit ihr zum *kungu.* Dieser *kungu* hat zunächst seinen Sitz in der Nähe des Grabes, kann abends und nachts Vorübergehenden allerhand Schabernack antun, z. B. sie mit Steinen werfen und sie schlagen, straft aber auch mangelhafte Pflege des Grabes durch Erregung von Krankheiten und kann endlich auch Schlafenden im Traum erscheinen.

So kommt es, daß der Überlebende nur sehr selten mit dem *kungu* als einer freundlichen und wohlgesinnten Macht rechnet. Fast immer denkt sich der Saramo den *kungu* als feindlichen und neidischen Geist. Da heißt es dann wie bei allen ähnlichen Religionsformen: versöhnen (durch Gaben) oder zwingen (durch Beschwörungen). Auf eine dieser beiden Weisen muß der Überlebende gegen den Verstorbenen geschützt werden.

Daß es die Furcht ist, die das Verhalten der Lebenden gegen den Toten bestimmt, geht schon aus den Gebräuchen bei der Beerdigung hervor. Die Leiche darf nur durch Angehörige einer befreundeten Sippe besorgt werden. (Gewöhnlich erweisen sich zwei Sippen[1]) wechselseitig diesen Freundschaftsdienst.) Frauen und Kinder dürfen nicht zugegen sein, wenn die Leiche aus dem Hause gebracht wird, oder aber die Kinder werden über die Bahre des Toten hinweg gehoben. Die Leiche selbst wird sorgfältig vor aller Augen verborgen oder richtiger wohl vor dem freien Himmel, damit die Seele nicht etwa vorzeitig sich davon mache und im Hause oder Dorfe herumspuke. Zu diesem Zweck wird eine Bettstelle umgekehrt auf 2 wie Achsen eines Wagens daliegende Stampfblöcke gestellt, und oben über die 4 Füße ein Stück Zeug gebreitet, das nach allen Seiten genügend herabhängt und sorgfältig festgebunden wird. So entsteht ein verdeckter Raum, in den die Leiche von der gleichfalls verhängten Haustüre aus sorgsam hineingeschoben wird. In dem

[1]) Diese Leute nennen sich wechselseitig *wagongo* (kisuah. *watani*) und haben als solche auch besondere Vorrechte, dürfen z. B. am Begräbnistage auch ein Huhn oder dergleichen mitgehen lassen, ohne daß eine Sache daraus wird. Über die Rolle, die diese *wagongo* bei der Beschwörung der Geister der Verstorbenen später spielen, vergl. Kap. 3.

Augenblick, wo die Träger die Bahre aufnehmen, schlachtet ein Mann, der dicht vor der Bahre mit dem Rücken nach dem Hause zu steht, ein Huhn, indem er ihm schnell den Kopf abschneidet, ein Akt, der kaum anders als im Sinne eines Totenopfers wird gedeutet werden können. Die Gräber sind reichlich lang und wohl über 1 Meter tief. Unten im Grabe befindet sich eine schmalere Vertiefung, in die die Leiche mit dem Gesicht nach der alten Stammesheimat (den Uluguru-bergen) sorgfältig gebettet wird.

Die Beschwörungsformel, die im halb zugeworfenen Grabe früher häufiger als jetzt gesprochen zu werden pflegte, lautet: *gwe, vino kufa, yakukomile, kamba mbigalo kamba mtwandzi, gendagenda naye!* (Du bist jetzt tot. Wer dich umgebracht hat, sei es ein Mann oder eine Frau, nimm ihn mit!) Bei einem Begräbnis, an dem ich im Dezember 1906 teilnahm, glaubte ich eine etwas kürzere Formel zu verstehen, in der Kisuaheli- und Kisaramo-Worte durcheinander gemischt waren: „*Pazi, umekufa we, yakukomile ugendegende naye.* („Pazi, du bist gestorben, deinen Mörder nimm mit.") Allein ich kann nicht mit Bestimmtheit behaupten, daß es genau diese Worte waren, die ich hörte. In der Sache kommen beide Formeln ja aber auf dasselbe hinaus. Diese Beschwörung findet ihre Erklärung wohl nicht allein in der Furcht der Saramo vor Gift und Zauberei. Ebenso sehr spielt meines Erachtens die Furcht vor dem *kungu* des Verstorbenen selbst hierbei mit, der sich sicher rächen würde, wenn die Hinterbliebenen nicht alles versuchten, was irgend möglich ist, um den am Tode Schuldigen herauszukriegen. Nur so will mir auch das bei den Saramo so sehr ausgebildete Verfahren, durch Gottesurteile Schuld oder Unschuld bei schweren Anklagen festzustellen, voll erklärlich erscheinen. Daß diese Auffassung zutreffend ist, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit auch aus der im 3. Kap. wiedergegebenen *kungu*-Beschwörungsformel, wo dem ersten Teil „Geist, schlaf doch" der zweite folgt „der Zauberer sterbe, er sterbe, er breche sich das Bein". Damit ist selbstverständlich der ganz bestimmte Zauberer gemeint, der den Tod des nun als *kungu* herumspukenden Menschen seinerzeit verursacht haben soll.

Die Splitter von den beiden am Kopf- und Fußende des Grabes eingesteckten Holzpfählen, die seitwärts in die Erde des Grabhügels gebohrt werden, sollen wahrscheinlich auch gegen den *kungu* des Verstorbenen gute Dienste tun, und nicht etwa, wie mich einmal ein Saramo glauben machen wollte, gegen Hyänen gut sein.

So geht es weiter, meistens mehr versöhnen wollen als zwingen

wollen. Etwa nach 8 Tagen findet das erste Totenmahl statt, nach etwa 1 Jahr das große „Tränenbier“, und sobald der Arzt als Krankheitsgrund bei einem Familienglied den *kungu* genannt hat, so wird das Grab sofort aufs neue instandgesetzt und das nötige Mahl veranstaltet.

Auch die Gebete oder Beschwörungsformeln in Fällen, wo es sich um durch einen *kungu* herbeigeführte Erkrankungen handelt, zeigen deutlich, daß der Saramo sich sein Verhältnis zu ihm als feindliches und nicht als freundliches denkt. *Sikuuwalole wano wali kuchugu, waleke wana wadodo wano!* (Sieh doch nicht diese, die hinter dir sind, laß doch diese kleinen Kinder in Ruhe!) *Mzimu na ugone!* (Geist, schlafe doch!)

Kurz, der Saramo erwartet von den Geistern der Verstorbenen eigentlich nur Böses und nichts Gutes. Er rechnet mit ihnen, er verehrt sie, allein nicht aus Liebe, sondern aus Furcht.

2. Die Verehrung anderer Geister.

Die Verstorbenen, deren Geister an den Gräbern gewöhnlich angerufen werden, sind Vater, Großvater und Onkel (mütterlicherseits). Daraus geht hervor, daß nach einem gewissen Zeitraum die einzelnen Geister für die Vorstellung des Saramo entweder ganz verschwinden müssen, oder aber daß sie als Geister bestimmter Personen, die früher gelebt haben, zurücktreten, d. h. daß ihr individueller Charakter mehr und mehr verblassen muß. Letzteres ist der Fall, und so kommen wir denn zu der großen unzähligen Schar von Geistern, mit denen sich der Saramo die ganze Welt bevölkert denkt. Je weniger der Saramo, mit dem man darüber redet, unter fremdem Einfluß von der Küste her gestanden hat, je deutlicher werden seine Aussagen dahin lauten, daß alle diese Geister ursprünglich Geister bestimmter Personen waren. Aus den *makungu* werden nach längerer Zeit (80—100 Jahre?) die *mizezeta* oder *miziaili*, lange Gespenster, denen man gelegentlich begegnen kann. Stößt man dann einen Schreckenslaut aus, und antworten sie, so muß man sterben. Antworten sie nichts, so kommt man mit dem bloßen Schrecken davon.

An Namen für solche Geister gibt es aber eine ganze Reihe. 2 Klassen treten heutzutage besonders hervor, *vinyamkeḷa* und *majini*. Da es sich im einzelnen Fall immer nur um einen Geist handeln wird, hört man allerdings von den Leuten gewöhnlich nur den Singularis *kinyamkeḷa* und *jini*, ebenso wie alte Schlösser in Deutschland auch nicht mehr als eine weiße Dame in ihrem Inventar zu haben

pflegen, und wir daher auch immer nur von „der weißen Dame“ und nicht von „den weißen Damen“ hören. Das Vorhandensein vieler, ja unzähliger solcher Wesen beider Arten, ja auch beiderlei Geschlechts (es gibt männliche wie weibliche *vinyamkeḷa*) ist aber als nach den Vorstellungen der Saramo vorhanden nachgewiesen. Die frühere Fassung des Worts *kinyamkeḷa* als Eigenname einer weiblichen Gottheit ist irrig.

Kinyamkela (man hört auch die Form *kinyaṅkela)* ist stets der schwächere Geist, allerdings — wenigstens nach den Aussagen der meisten Saramo — immer noch stärker als der *kungu.* Man sagt wohl von den Kinyamkelageistern, das seien früher Menschen mehr freundlichen Charakters gewesen (Strohtod), die Dschinnen aber hätten in besonders gewaltätigen Menschen und großen Kriegshelden gewohnt (Speertod). Ein Saramo sagte mir auch einmal, die Geister verstorbener Kinder würden später zu *vinyamkela,* die der Erwachsenen aber zu *majini.* Das sollte denn auch in Zusammenhang damit stehen, daß Kinder, die vor dem Zahnen sterben, ohne Leichentuch und nicht auf dem Begräbnisplatz der Großen beerdigt, sondern einfach beim Hause verscharrt werden.

Das Wort *jini* ist offenbar fremden, und zwar arabischen Ursprungs. Das ursprüngliche Saramowort dafür soll nach den einen *dzedzeta* gewesen sein. Andere geben es mit *mwenembago* (Waldherr) wieder. Der mit letzterem Namen bezeichnete Geist wird noch heute in Beschwörungsgesängen mit *go mamo, go mwene mbago* (du Mutter, du Waldfrau[1]) angeredet, ein weiteres Zeichen dafür, wie der Saramo dazu neigt, alle diese Geister eben als Geister seiner Vorfahren anzusehen.

In diesem Zusammenhang ist es auch nicht unwichtig, festzustellen, daß *jini* > *mwenembago* hier und da auch *mkulumkulu* genannt wird. Bei den Sulu kommt der *unkulukulu* vor und soll dort nach D. Merensky „Urahne, Stammvater“ bedeuten. Danach würde auch dieser Name beweisen, daß die Vorstellungen der Saramo von *kinyamkela* und *jini* ganz auf der Linie des Glaubens an die Geister verstorbener Vorfahren liegen.

Hier und da wird endlich auch *mwenembago* mit *kinyamkela* identifiziert.

Wie der Saramo nun den *mi-dzedzeta* eine besonders lange, große Gestalt zuschreibt, so stellt er sich *kinyamkela* als ein Wesen

---

1) Vergl. das deutsche Wort Hexe, ursprgl. Hagezisse < Hag, also Waldfrau.

vor, das von allen beim Menschen doppelt vorhandenen Gliedern, Armen, Beinen, Ohren, Augen etc. immer nur eins besitzt.

Bevor wir hier nun aber näher auf die Betätigungen all dieser Geister nach den Vorstellungen der Saramo eingehen, ist noch ein kurzes Wort über die auch jetzt noch sich vollziehende Weiterbildung dieser Vorstellungen zu sagen. Wir haben es bei den religiösen Vorstellungen der Saramo keineswegs mit einem in jedem Punkt völlig abgeschlossenen und nun verknöcherten und erstarrten System zu tun. Gerade auf dem Gebiet des Geisterglaubens zeigen die betreffenden Vorstellungen Weiterbildungen bis in die neueste Zeit hinein.

Hatte der Saramo schon den arabischen Dschinnenglauben als seinen eigenen Vorstellungen innig verwandt erkannt und infolgedessen das Wort *jini* allgemein für die betreffende Geisterklasse in Gebrauch genommen, so redet er auch außerdem noch von anderen bösen Geistern, die er mit den mächtigen Fremdlingen, den Arabern, in Verbindung bringt, z. B. dem *tali*. Seit dem Inkrafttreten endlich des noch stärkeren Europäereinflusses tauchen in den Vorstellungen der Saramo ganz folgerichtig auch noch wieder neue stärkere Geister auf, die Europäergeister. Solch Geist wird gelegentlich, aber nicht allgemein, *dungumalo* (der Rote) genannt, er fährt nicht sanft einher, sondern ist sehr grausam. In den meisten Fällen aber reden die Leute dann einfach von dem Europäergeist. Wenn man dann fragt, wie sich der in dem Kranken denn betätige, so heißt es: Nun, der Kranke redet dann Deutsch. Fragt man dann aber neugierig weiter, welche deutschen Worte denn dabei zutage kommen, so wird einem leider oft zuerst das Wort „Schwein!“ genannt werden.

Der Saramo kann sich kein fremdes Volk ohne ihm eigentümliche Geister denken, und je von der Macht und dem Einfluß des einzelnen Volkes wird es abhängen, ob er sich diese Geister stärker oder schwächer denkt.

Alle diese Geister beweisen nun ihre Macht nach den Vorstellungen der Saramo hauptsächlich durch Verursachen von Krankheiten und dergl., und so ist es unmöglich, die religiösen Vorstellungen des Stammes zu behandeln, ohne dabei auch auf die Medizinmänner der Saramo und ihr Treiben näher einzugehen.

3. Das Treiben der Medizinleute im Zusammenhang mit dem Geisterglauben.

Alle Krankheiten können, abgesehen von solchen Fällen, wo auch der befangenste Beobachter an natürliche Erkrankungen und an

natürliche Todesfälle wird glauben müssen, nach den Vorstellungen der Saramo zwei Ursachen haben. Entweder ist's ein Geist oder aber ein Zauberer gewesen, der die Krankheit verursacht hat. Daß der Saramo bis zu einer gewissen Grenze zwischen ansteckenden und nichtansteckenden Krankheiten genau scheidet (*ambukia, ambukiza* > urspr. Fluß überschreiten, dann von ansteckenden Krankheiten gebraucht), spricht nicht dagegen. Das erste Auftreten der Krankheit wird der Saramo trotzdem sicher auf Zauberei oder Geistertücke zurückführen, nicht selten auch wohl ihr weiteres Umsichgreifen.

Da ist es nun in jedem Falle zuerst die Aufgabe des *mganga wa kulagula,* festzustellen, welche Krankheitsursache vorliegt. Das *lagula* bedeutet, die Ursache einer Krankheit feststellen, und es wird auf verschiedene Weise geübt. Entweder schaut der um Rat gefragte Medizinmann in eine kleine Kürbisflasche hinein, in der sich eine dunkle ölige Flüssigkeit (Rizinus) befindet, und kommt so zum Ziel, andere schreiben mit dem Finger in den Sand oder schütteln Holzringe an ihrem Arm, noch andere schütteln Hirsestengel in einem Gefäß durcheinander und ziehen ihre Schlüsse dann aus der Lage derselben, oder aber der Medizinmann läßt sich einen Perlenring des Kranken oder Toten geben und erfährt nun auf diese Weise, wer die Krankheit hervorgerufen hat.

Hat der *mganga wa kulagula* sein Geld erhalten, und die von ihm gefundene Krankheitsursache angegeben, so ist seine Tätigkeit damit beendet, er verweist die Frager entsprechend den beiden Möglichkeiten der Entstehung von Krankheiten entweder an den *mganga wa kutibia* d. h. einen Medizinman, der Mittel gegen Zauberei weiß, oder an den *mganga wa mhungi,* den Geisterbeschwörer.

Von diesen beiden kommt hier für uns zunächst der letztere in Betracht. Die Geister, die gebannt werden sollen, sind in aufsteigender Linie *kungu, kinyamkela, jini.* Handelt es sich nach Aussage des *mganga wa kulagula* nur um einen *kungu,* so setzt sich die Familie oft selbst mit ihm auseinander, indem sie höchstens einen Angehörigen der befreundeten Sippe zuzieht, mit der sie in wechselseitigem Totengräberverhältnis steht *(wa-tani).* Ist ein *kinyamkela* im Spiel, so wird ein *mganga wa kinyamkela,* d. i. ein Kinyamkelabeschwörer, gerufen. Diese Leute sind überall als solche bekannt und tragen als besonderes Kennzeichen auch noch eine einzelne dünne Haarlocke oben auf dem Kopf. In jedem Fall, wo die Kungu-Kur erfolglos bleibt, wird der Kinyamkelabeschwörer in Anspruch genommen. Hat auch der nicht helfen können, so wird, falls der Kranke die bisherigen Prozeduren

überstanden hat, der *mganga wa jini* gerufen. Kann auch der nichts ausrichten, so heißt es: dann ist es Mwungu (Gott) selbst, der die Krankheit geschickt, und gegen Gott hilft keine ärztliche Kunst. Davon später mehr. In diesem Zusammenhang kam es mir nur darauf an, die aufsteigende Linie zur Darstellung zu bringen, in welcher sich für die Vorstellungen der Saramo die böse Einwirkung der verschiedenen Geister vollzieht.

Die Kunst dieser Medizinleute ist nicht erblich. Man kann durch Unterweisung, die natürlich nicht kostenlos erfolgt, Mitglied der Zunft werden. Die Medizinmänner jedoch, die später besonderen Ruf erlangen, werden in den meisten Fällen dadurch zu solchen, daß sie nach Ansicht der Leute von einem Geist *(jini)* selbst besessen, in den Wald entführt, und dann durch besondere Beschwörungen der andern Medizinmänner in deren Kreis zurückgerufen werden. Wir kommen hier auf ein sehr interessantes Gebiet, das ebenso wie überhaupt alle diese Geisterbeschwörungen Formen zeigt, die man sonst als Schamanismus anzusprechen pflegt. Der Ausdruck selbst führt uns aber nicht weiter, im Gegenteil sogar leicht irre. Lassen wir ihn daher zunächst beiseite und machen wir uns dafür lieber ein recht ausführliches Bild von den Vorgängen selbst, soweit sie bekannt sind.

Ich gebe auch hier wieder schriftliche Berichte meiner Gewährsmänner aus den Saramo selbst.[1])

1. Der *mganga yasoligwe.*

(Der Medizinmann, der entführt, besessen wurde.)

Tegeleza, gwe bwana, nonge, wa Zalamo vandusaga uganga. Tanhu mkulongele uganga wa munhu, yasoligwe, leka mbwelele uganga wa munhu, yengizwe na waganga wakulu.

Höre, Herr, ich will erzählen, wie die Saramo zu ihrer ärztlichen Kunst kommen. Zuerst will ich dir sagen von der eines Menschen, der „entführt" wurde, nachher von der eines solchen, der von den großen Medizinleuten „eingeführt" wurde.

Avino aija yasoligwe tanhu siku kogwandusa kugula utamu mkulu nghani, hata ikilo kochola kogenda ko kwingila mhango ya biki ya mvule ama mhogwe.

Der, der „entführt" wurde, fängt zuerst eines Tages an sehr schwer krank zu werden, geht auch des Nachts aus und kriecht in einen (auf einen?) hohlen Mvule- oder Mhogwe-Baum.

[1]) Auch hier ist die Schreibweise in der Hauptsache unverändert geblieben.

Na vino vondayachole, hamona hata munhu bule, ila womwidukila yagile tu. Na vino iwandugu wochola kwa mganga yalagulaga. Aija mganga kowalongela: „Kasoligwa na mwenembago," iyo jini. Basi wobwela ukaye wolonda mganga, yadahile kuhunga majini, na heyo kowalongela vajaga kamba vivija, vimkulongele muna ibaruwa ya ichanduso.

Und wenn er weggeht, so sieht ihn kein Mensch, sondern sie entsetzen sich nur über ihn als einen, der verschwunden ist. So gehen denn seine Verwandten zu dem Medizinmann, der die Ursache feststellt. Dieser sagt ihnen: „Er ist entführt von *mwene mbago*" (d. i. Dschinn). Dann kehren sie nach Hause zurück und suchen einen Medizinmann, der Dschinnen austreiben kann, und der sagt jenen dasselbe, was ich dir in dem ersten Schriftstück erzählt habe.

Bassi wahamgolela vinhu vija valondile, bassi kowalongela: „Kalondeni zingoma, na niye nowagoneka wayangu, ichungulo nogwiza." Bassi awaja walonda zingoma kamba viyalongele yu mganga.

Sie geben ihm dann, was er verlangt, und er sagt ihnen: „Sucht Trommeln, und ich werde meinen Genossen Bescheid sagen, gegen Abend werde ich kommen." Dann suchen sie die Trommeln, wie es ihnen der Medizinmann gesagt.

Bassi vivikile ikilo isa mosi, keza inganga na wayage, wezile kumtaza. Bassi wabwinha umoto zingoma wandusa kutowa. Aija inganga imkulu kema wima, kamhisa mhalati, katowa, kalonga kudilawa dizuwa, kabili kalonga kudiswela dizuwa. Basi keka hasi imhalati, kasola mchele, kamhisa, kandusa kutambika na kuwatambula wose iwaganga iwakulu wafile na kuiyalala nghani, wamtaze kumbweza aija yasoligwe.

Wenn es dann Nacht geworden ist um die erste Stunde (sieben Uhr), kommt der Medizinmann mit seinen Genossen, die zur Hilfe mitgekommen sind. Dann zünden sie ein Feuer an und fangen an, die Trommeln zu schlagen. Der große Medizinmann steht auf, ergreift ein Antilopenhorn, stößt hinein und bläst nach Osten und sodann nach Westen. Dann legt er das Horn hin, ergreift Reis und fängt an zu opfern und alle großen Medizinmänner, die schon tot sind, anzurufen, daß sie ihm helfen sollen, den Entführten zurückzubringen.

Basi viyesile ukugelela umchele kandusa ugwimba ulwilo la ichanduso avino:

Lololo, go mamo,
go mwene mbago,
mbwezela mwanangu
sambi chodo nyasa.

Basi wohunga nghani na kutowa nyangi wose, wakalile baho hana imhungi. Na ija yasoligwe kogwandusa kuguta kuko kumuhulo, na hewo vywahulike dizwi jake waja wakalile, hana imhungi woguta nyangi nghani nghani na kutowa zingoma nghani nghani. Basi na heyo kogwiza yosumuka na kugudema hata baho hana imhungi. Basi na hewo vamuwene wamgoga wamwika bahaja hana imhungi wamwingha zidawa za kuzindika, koja, nyingine woteleka na nguku, kopapula umuhuzi; basi avino wohunga hata ikilo vonda kimale.

Basi ikilo vimalile vuuchele imitondo aija yumganga inhumba konusiza mhula komuuza: „Longa, longa, chakulongele ako kukalile?“ Na heyo kolonga vivija, vamulongele, ihawa kulagula, kolonga: „Niye wandagiza kulagula“, ihawa kuhunga kolonga: „Niye wandagiza kuhunga“. Bassi wowambula imhungi.

Wenn er dann so den Reis dargebracht hat, so fängt er an, folgendes erste Lied zu singen:

Lololo, du Mutter,
Du Waldfrau,
Bringe zurück meinen Sohn,
Meinen Eigensinn habe ich jetzt fahren lassen.

So beschwören sie mächtig, und alle, die bei der Beschwörung sind, machen großen Lärm. Und der Entführte fängt an, im Wald zu lärmen, und wenn die, die bei der Beschwörung sind, seine Stimme hören, dann schlagen sie einen ganz ungeheuren Lärm und schlagen die Trommeln gewaltig. So kommt er denn mit Laufen und Zittern bis zu dem Platz, wo die Beschwörung stattfindet. Und wenn die ihn sehen, dann ergreifen sie ihn, legen ihn hin dort auf dem Beschwörungsplatz und geben ihm Beruhigungsmedizin, die ißt er, und dann kochen sie weiter ein Huhn, und er trinkt die Brühe. So setzen sie die Beschwörung fort, bis die Nacht vorüber ist.

Wenn dann die Nacht vorbei ist und es tagt, so nimmt der Medizinmann seine Kürbisflasche, riecht mit der Nase daran und fragt ihn: „Sage, sage, was hat er (sie) dir dort gesagt, wo du warst?“ Und der sagt das, was ihm gesagt ist, wenn es *lagula* ist, so sagt er: „Sie haben mir das Feststellen der Ursache aufgetragen.“ Wenn es *hunga* ist, so sagt er: „Sie haben mir das Austreiben auf-

getragen.“ So wird die Beschwörung beendet.

Na vino ino womkema wanhu wose mganga mkulu yasoligwe. Basi na vino wahamulagiza kuhunga, wanhu wose, wali na mtamu, womgoneka yeye, na kamba wahamulagiza kulagula, wanhu wose wogenda kulagula hamwake.

Dann aber nennen alle Menschen ihn einen großen Medizinmann, der entführt wurde. Und wenn sie eine Beschwörung bestellen, dann rufen alle Leute, die einen Kranken haben, ihn, und wenn sie ein *lagula* bestellen, so gehen alle zu ihm zum *lagula* (d. h. zum Feststellen der Krankheitsursache).

2. Der *mganga yengizwe.*

(Der Medizinmann, der eingeführt wurde.)

Derselbe Gewährsmann beschrieb mir auch die andere Art, wie einer in die Zunft der Medizinmänner aufgenommen werden kann.

Aija youlonda uzimu[1]*, kochola kwa mganga mkulu komulongela: Aniye noulonda uzimu, na ija komulongela: Kalonde nguku wike baho, na niye, ihavika mhungi ya mulagulwa wangu, nogwiza kukulongela, wize hana imhungi hamoja na inguku na mhishi imonga ya muhunga ugale uwo uchele wangu, basi sole leka nigwingiza uzimu.*

Wer Medizinmann werden will, der geht zu einem großen Medizinmann und sagt zu ihm: „Ich will Medizinmann werden.“ Dann sagt der zu ihm: „So suche ein Huhn und bringe es her, und wenn eine Beschwörung sein wird, mit der ich betraut werde, so will ich kommen und es dir sagen, damit du zur Beschwörung kommst mit einem Huhn und einem Pischi (Hohlmaß) Reis. Bringe mir diesen meinen Reis, so will ich ihn nehmen und dich einführen in die Kunst.“

Basi na heyo kobwela hakaye kolonda vija vamulongele ifundi wake. Na ija yumganga yumkulu, imhungi vivikile ya mulagulwa wake, siku ya inhwangila ugimbi

Der kehrt nun nach Hause zurück und sucht die Dinge, die ihm sein Meister gesagt. Der große Medizinmann aber kommt zu dem, der unterwiesen werden

[1]) *uzimu* von *mzimu* > Geist ist gleichbedeutend mit *uganga* von *mganga* > Medizinmann. Das ist für den Zusammenhang zwischen dem Treiben dieser Leute und dem Geisterglauben sehr bezeichnend.

wa mulagulwa wake, komuwinza aija, yolonda gwingila uzimu, komulongela: Lelo ichungulo wize. Na ija vivikile ikilo keza hana imhungi kagala na vija vamulagize ifundi.

will, wenn eine Beschwörung ihm zugewiesen ist, und zwar kommt er am Stampftage des Biers dieser Beschwörung (d. h. wenn die nötige Hirse gestampft wird), und sagt zu ihm: „Heute gegen Abend komm!“ Und wenn es Nacht wird, so kommt er zum Beschwörungsplatz und bringt das, was ihm der Meister aufgetragen.

Basi vasimike imhungi aija ifundi kasola inguku kamkoma wateleka inyama, hata vipile, wasola lwenza (?) wamgolela yuja, yolonda uzimu, na lwenza luyage waja awaja iwaganga iwakulu. Na vino vateleke inguku wagela na zidawa za kumwingizila uzimu.

Wenn sie dann die Beschwörung eröffnet haben, so nimmt der Meister das Huhn, tötet es, und sie kochen das Fleisch gar. Dann nehmen sie es und geben die eine Hälfte (?) dem, der aufgenommen werden will, während die großen Medizinleute die andere Hälfte essen. Und wenn sie das Huhn so gekocht haben, so geben sie ihm Medizin zur Aufnahme in die Zunft.

Basi vamalile ukuja aija yumganga yumkulu, yokemigwa ifundi, kasola mchele kamhisa kema wima kandusa kutambika na kuwatambula wose iwaganga iwakulu wafile. Basi keka hasi na vino kandusa ulwilo la ichanduso:

Wenn sie dann mit dem Essen fertig sind, dann nimmt der große Medizinmann, der der Meister heißt, Reis, richtet sich auf, fängt an zu opfern und alle großen Medizinleute, die schon verstorben sind, anzurufen. Dann legt er nieder (?) und fängt das erste Lied an:

Nagiza, mwe, nagiza nhandabuwi,
mwe,
Nagiza nhandabuwi, hadege, kumbe
dugo lelo kwima.

„Ich dachte, ihr, ich dachte, es
seien Spinngewebe, ihr!
Ich dachte, es seien Spinngewebe,
ich könne sie (leicht) zerreißen!
Und nun sinds doch Netze, die
noch heute stehen!“

Na luno lulo ulwilo la ichanduso.

Das ist das erste Lied.

Basi avino aija, yalondile uzimu,

Dann legen sie den, der die

womwika bahaja, hana imulagulwa, na waja iwaganga wohunga, na ija, yalondile uzimu, kokala bahaja, hana imhungi, hata vondauche usiku.

Aufnahme begehrte, dort nieder, wo der Kranke ist, und die Medizinleute treiben ihre Beschwörung, und der, welcher die Aufnahme begehrt, sitzt dabei, bis die Nacht vorübergeht.

Basi kama hagudeme bule, wolonga waja iwaganga iwakulu: „Gwe kuna kungu, dikugomesa uzimu.“ Basi aija yumganga yumkulu kotambika na kutambula wose wafile iwandugu wa ija yolonda uzimu na gwiyalala nghani na kulonga: „Mulekeni imwana yapate uzimu.“ Avino aija kokwandusa kugudema na kuguta nyangi hata imhungi vonda imale.

Wenn er aber nicht ins Zittern verfällt, so sagen die großen Medizinleute: „Du hast einen Geist (*kungu*), der dir den Eintritt in unsere Zunft wehren will.“ Dann opfert der große Medizinmann und ruft alle verstorbenen Verwandten jenes an, der die Aufnahme begehrt, fleht sehr und spricht: „Laßt doch das Kind Medizinmann werden.“ Und so fängt denn auch jener an zu zittern und zu brüllen, bis die Beschwörung beendet ist.

Na vino ino kokemigwa mwana hina, na ikazi yake, kugala mfuko wa zidawa wa ifundi wake. Na ino kokala yohunga hamonga na ija ifundi wake, hata yalonde mhiya nhano hebu sita, yamgolele aija ifundi wake, na aija ifundi komwingha zidawa zose. Avino na heyo kogwandusa kuteleka watamu.

Dann heißt er Lehrling und hat den Medizinsack seines Meisters zu tragen. Und er beteiligt sich dann an den Beschwörungen seines Meisters, bis er sich fünf oder sechs Rupie verschafft hat, um sie seinem Meister zu geben. Und der Meister gibt ihm alle Medizinen, und so fängt er an die Kranken zu bekochen (?) (der Sinn ist: für sie Medizin zu kochen).

Basi wahamona, yohonya wanhu, basi aija yumganga mkulu komulongela: Mkono wako unoga, tenda ugimbi, mkudwike mfuko.

Wenn man dann sieht, daß er Leute gesund macht, so sagt der große Medizinmann zu ihm: „Deine Hand ist geschickt, bereite Bier, ich will dir den Sack überreichen.“

Basi kabwela ukaye kalonda avija valondile ifundi kwenga ugimbi, siku ya inhwangila keza inganga kilo saa mosi, aija imwanahina

Der kehrt dann nach Hause zurück und sucht, was der Meister verlangt hat, um Bier zu brauen, und am Stampftage kommt der

wamwika halubuga wabwinha umoto wakanga zingoma, kenuka aija yu mganga mkulu, kasola mchele, kamhisa mmakono, kamba vivija vazowelaga kuwatambula wose wafile, na vamalile kutambika, kandusa ulwilo la ichanduso la kuwengizila uzimu.

Medizinmann um die erste Nachtstunde (7 Uhr), und dann legen sie den Lehrling auf den Hof, zünden ein Feuer an, trommeln, der große Medizinmann erhebt sich, nimmt Reis in seine Hände nach ihrer Gewohnheit die Toten anzurufen, und wenn sie mit dem Opfer fertig sind, so fängt er das erste Aufnahmelied zu singen an.

Basi wohunga hata ikilo vonda kimale hata imitondo wohunga hata ivike isaa nhano ya imisi. Wanhu bwando nghani wokwiza kungwa ugimbi na waganga wakulu wokwiza bwando nghani, iyo, ikemigwa mikulu funzi. Basi wohunga isiku ija nghani nghani vonda wahunge hata imisi mikulu.

So setzen sie die Beschwörung fort die ganze Nacht hindurch und auch noch am Morgen bis gegen 11 Uhr. Sehr viele Leute kommen zum Biertrinken und von den großen Medizinleuten kommen sehr viele, die die großen Meister heißen. Sie treiben ihr Wesen an jenem Tage bis gegen 12 oder 1 Uhr.

Basi vonda ivike imisi mikulu hebu umpinduko, awaja iwaganga iwakulu womgoga mikono aija, yolonda uzimu, womwinula wima wodwika umfuko na kumulagusila vose vatendaga. Na heyo kowenghwa mhiya mbili, yokemigwa „kibokelo mfuko", hebu „miyawi ya waganga wakulu".

Um 1 Uhr etwa ergreifen die großen Medizinleute bei den Händen den, der Medizinmann werden wollte, richten ihn auf, überreichen ihm den Sack und und unterweisen ihn in allem ihrem Treiben. Und er muß ihnen zwei Rupie zahlen, die heißen: „Empfang des Sackes" oder „Geschenk an die großen Medizinmänner."

Basi avino wose wommanya sambi, aino na heyo mganga. Basi na heyo vino kowahunga watamu na kuwinga majini tu, lakini gwinula ngogo hadaha bule, ila munhu yasoligwe tu.

So ist jetzt denn auch er als Medizinmann bekannt. Und so beschwört er denn die Geister der Kranken und treibt sie aus. aber einen Schwerkranken kann er nicht heilen, das kann nur der, der entführt wurde.

Diesen beiden Darstellungen seien noch einige kurze Bemerkungen angefügt. Den Unterschied der beiden Worte *yasoligwe* und

yengizwe geben wir am besten wieder, indem wir „der Entführte" und „der Eingeführte" übersetzen, entführt vom Geist und eingeführt vom Medizinmann.

Oft werden außer den hier angeführten noch andere heilige Bäume genannt, zu denen auch der Affenbrotbaum gehört. Im ganzen soll es 7 geben.

Die Worte des ersten Liedes *sambi chodo nyasa* (meinen Eigensinn habe ich jetzt fahren lassen) haben auch insofern ein besonderes Interesse, als sie zeigen, daß auch der Heide sein gewöhnliches Verhalten der Gottheit gegenüber als der Erfüllung seiner Wünsche hinderlich ansieht, und das Eingeständnis dieser Tatsache unwillkürlich als Bedingung betrachtet, wenn er trotzdem von seiner Gottheit etwas erreichen will.

Der Sinn des Liedes vom Spinngewebe ist etwa der: Zuerst denkt man wohl, die Kunst der Medizinleute bezw. die Überwindung der bösen Geister sei eine ganz leichte Sache. Später merkt man doch, daß das alles nicht so einfach ist. — Das erste Einführungslied (S. 58) lautet: *Go mamo, mbokela imwana, nhwange ilolo nhwange, imwana yulondile yuyo papa (?) utwange nayo* (Du Mutter, nimm hin den Sohn, ich will stampfen, ich will stampfen, der Sohn den du gewollt hast, ist dieser, stampfe mit ihm). Der Sinn soll etwa der sein: Jetzt steht er selbst in direktem Verkehr mit den Geistern und auf eigenen Füßen.

Ganz dieselben Vorstellungen, die zu diesen Formen des Eintritts in die Zunft der Medizinmänner geführt haben, sind auch die Voraussetzung für das Verständnis der Prozeduren, die zur Heilung von Krankheiten dienen sollen. Der Schlüssel ist auch hier der auf animistischer Grundlage ruhende Geisterglaube, wie er oben zur Darstellung gebracht ist.

Hat sich jemand geschnitten, mit dem Beil verletzt oder verbrannt, so schreibt man das scheinbar ausschließlich dem bösen Einfluß des *kungu* zu.

Selbst der Vorstellung, daß man etwas „verrufen" könne, begegnet man hier. Klettert z. B. ein Schwarzer auf eine Palme, so findet es mancher Saramo nicht schön, wenn ich ihm nachrufe, er solle sich auch recht in Acht nehmen und ja nicht herab fallen. *Kamkema* „er hat ihn gerufen", heißt es dann genau in demselben Sinne wie in Deutschland „er hat es verrufen".

Sonst aber kommt es ganz auf die Schwere der Erkrankung an, und je nach dem wird Einfluß des *kungu, kinyamkela, jini* oder gar

Mwungu angenommen. So denkt man bei einfachem Fieber z. B. zunächst an *kungu*, bei wiederholten Fieberanfällen oder bei dauerndem Kopfschmerz an *kinyamkela*, bei schnell und böse verlaufenden Krankheiten z. B. aber auch bei der *baridi* oder *safula* (Wurmkrankheit), an *jini*, und bei unheilbaren endlich (wie Aussatz) an *Mwungu*.

Viele dieser Krankheiten, z. B. Fieber, Husten, Wurmkrankheit und viele andere, besonders auch wohl Augenkrankheiten, können nach den Vorstellungen der Saramo ja auch durch Zauberei und nicht durch böse Geister verursacht sein. Das ist ja eben die Hauptaufgabe des *mganga wa kulagula*, dies zu entscheiden. Man nimmt dann an, daß der Zauber durch Speise oder Trank dem betreffenden beigebracht, oder aber, daß er in Gestalt eines Pulvers durch ein Loch in der Tür oder der Hauswand geblasen wurde. Die Furcht vor solcher Zauberei ist so stark, daß mir ein Saramo diese Furcht einmal als Grund dafür angab, daß seine Landsleute nicht in größeren Dörfern zusammen, sondern immer lieber getrennt wohnen. Alles was wir über dies dunkle Gebiet wissen, zeigt aber, daß auch hier dieselben animistischen Vorstellungen zugrunde liegen. Der *mganga wa kutibia*, der solche Fälle dann zu behandeln hat, arbeitet vielleicht ausschließlicher mit Medizinen als sein Kollege, der *mganga wa kuhunga*, allein ein Blick in den Medizinkorb oder -Sack des letzteren zeigt zur Genüge, daß auch diesem alle möglichen pharmaceutischen Gewächse nicht unbekannt sind. Trotzdem ist das Treiben des einen wie das des andern für den Nichteingeweihten mit einem unheimlichen Nimbus umgeben, der nur dann richtig verständlich wird, wenn man die Vorstellungen der Saramo über das Seelenleben von und nach dem Tode kennt.

Behandlung von Krankheiten durch *kuhunga* zu beobachten hatte ich in den letzten Jahren 3 mal Gelegenheit. Es ist bei der erklärlichen Scheu der Leute vor dem Fremden nicht ganz einfach, vollen Einblick in all die Prozeduren zu gewinnen. So bin ich, als ich zum ersten Mal dem Ton der Geistertrommel nachging, gerade deswegen zu ganz falschen Schlüssen gekommen. Der Medizinmann selbst hatte von meiner Annäherung Wind bekommen und sich aus dem Staube gemacht, und ich fand nun von einem Zuschauerkreise umgeben, nur den Kranken in krampfartigen Zuckungen am Boden liegend vor. Auf Grund dieses Befundes glaubte ich damals annehmen zu müssen, daß es sich um einen Mann handle, der an Krämpfen litt. Erst bei den späteren Fällen habe ich die Medizinmänner selbst in Tätigkeit gesehen. Sie sitzen vor dem Kranken und suchen durch

Zuckungen, Gliederverrenken und Augenrollen, wozu andere dann eine bestimmte Trommelmelodie schlagen, den Kranken möglichst auch in einen ähnlichen krampfartigen Zustand zu versetzen. Ob der aber an Fieber, Wurmkrankheit, Epilepsie oder sonst etwas leidet, das ist dem Medizinmann für die Ausübung seiner Kunst ziemlich gleichgiltig. Ihm kommt es darauf an, den bösen Geist zu fassen, der in den Kranken gefahren ist, und ihn dann sicher in einen hohlen Baum zu bannen.

Bei einer solchen Geisterbeschwörung, die ich im September 1906 zum Teil mit ansah, waren 3 Medizinleute in Tätigkeit. Auf der Erde war eine Matte ausgebreitet, auf der der Kranke noch ganz ruhig saß. Hinter seinem Rücken war ein Stock mit sonderbar gebogener Krücke (etwa so: ⌈˅) in die Erde gesteckt, an dem unten ein erbärmliches Hühnchen angebunden war. Daneben stand ein Napf mit Blättermedizin. Vor dem Kranken aber waren 2 der Medizinleute, ein Mann und eine Frau, kräftig beim Gliederverrenken und Augenrollen. Sie hatten sich so hineingearbeitet, daß sie bei der Unterbrechung, die die Prozedur durch mein Hinzukommen erfuhr, sich noch lange gar nicht wieder beruhigen konnten. Bei der Frau ließen die Zuckungen auch erst nach, nachdem der dritte Medizinmann, scheinbar der Obermeister, sie an den Armen wiederholt kräftig zu sich herübergerissen hatte. Das Augenrollen und ein Zittern aller Glieder hörte aber bei beiden trotzdem noch lange nicht auf.

Außer dem Medizinnapf standen noch 3 Körbe mit verschiedenen Gegenständen neben der Matte. Der erste enthielt das Opfer, etwas Honig, etwas Maniok und Hirse, eine Banane, ein Ei und zwei kleine plumpe Tonfiguren, von denen die eine einen Mann und die andere eine Frau darstellen sollte. Nach Aussagen der Leute, die allerdings nicht unbedingt sicher sind, kann der *kinyamkela* nachher, wenn das Huhn am heiligen Baum geopfert ist, und die beiden Figuren ebendort mit den andern Dingen niedergelegt sind, hineinfahren, in welche von beiden er will. Der zweite Korb enthielt die Tierschwänze, die phantastische Kopfbedeckung und sonstige Gegenstände, die zu den Beschwörungsprozeduren gebraucht werden. Der dritte Korb endlich enthielt kleine hohle Kürbisse mit braunen und gelben Medizinen. Der Alte probierte einige vor meinen Augen.

Um das Bild nun aber noch zu vervollständigen, füge ich an, was mir verschiedene Saramo an Schilderungen dieser Dinge gegeben, zunächst eine Beschreibung der Maßnahmen, die getroffen werden, wenn der böse Einfluß eines *kungu* im Spiele sein soll:

Basi nikulongele diwoga vidingile mmoyo wa Zalamo. Basi munhu yahafa, mtwanzi na mkasano wake, wahaleka mwana hebu mwana mbigalo, aino wondumba nghani waja iwandugu za imamo wa munhu, waija imwana, na waja iwandugu wa itata munhu, wose wondumba nghani.

Ich will dir von der Furcht erzählen, wie sie ins Herz der Saramo kommt. Wenn ein Mensch stirbt, eine Frau und ihr Mann, und wenn sie dann ein Kind hinterlassen, oder einen Sohn, so fürchten die Verwandten seiner Mutter diesen sehr, und ebenso die Verwandten seines Vaters, alle fürchten sie ihn sehr.

Basi tanhu nonge imonga imonga, upate kuhulika goya. Tanhu basi nikulongele vomdumba aku kulukolo aija mwana nkiwa. Basi wodumba aija imamo wa ija imwana yafile. Amba wahamulonga aija imwana, mamo wake kokasilika ṅghani, kowagoga awaja iwandugu waja, wamulongile ija imwana.

Ich will dir aber alles einzeln erzählen, damit du es genau hörst. Zuerst will ich dir sagen, wie sie dort innerhalb der Verwandtschaft mütterlicherseits *(ulukolo)* jenes Waisenkind fürchten. Sie fürchten nämlich die verstorbene Mutter des Kindes. Wenn sie jenem Kinde etwas (Böses) sagen, so wird seine Mutter sehr zornig, und sie ergreift die Verwandten, die zum Kinde so geredet haben.

Basi wahamulonga aija imwana vihile, yahasusa basi imamo wa munhu, komgoga indugu imonga kokuwa mtamu, na vino wochola kulagula. Na ija mulagulaji kowalongela: „Kungu dinuka.“ Na heo wolonga: „Kweli, amba tumulonga aija imwana malonga gehile.“ Basi kowalongela „Mkamkeme aija imwana, yeze baho hana itamu mtambike“.

Wenn nun zu dem Kinde Böses geredet wird, so ergrimmt seine Mutter, ergreift einen Verwandten, daß er krank werden muß, und so gehen sie dann zum *lagula* (Feststellen der Ursache). Der Medizinmann sagt ihnen: „Es steht ein *kungu*.“ Sie sagen: „Ja, denn wir haben böse Worte zu jenem Kinde gesagt.“ Dann sagt er ihnen: „Ruft das Kind, es soll zum Kranken kommen, und opfert.“

Basi wobwela ukaye, womkema aija imwana, kama yahalema, womuhembekeza nghani na kulava mapesa milongo midatu. Basi kovumila wochola wose bahaja, hana

So kehren sie denn nach Hause zurück, rufen das Kind, und wenn es nicht will, so reden sie ihm freundlich zu, und geben ihm 30 Pesa (etwa 60 Pfg.). Dann

intamu, wotambika basi na ija yumtamu kohona.

gibt es nach, und sie gehen alle zum Kranken, opfern, und der Kranke wird gesund.

Basi avino womdumba nghani aija imwana inkiwa, avino lukolo lwake lose womkema, yahawa mbigalo, womkema „tata“, yahawa mtwanzi, womkema „mamo“. Avino vivo wandusaga wa Zalamo kudumba makungu.

So fürchten sie jenes Waisenkind sehr, und darum nennt es die ganze Verwandtschaft, wenn es ein Junge ist, „Vater“, und wenn es ein Mädchen ist, „Mutter“. So fangen die Saramo an, die Geister der Verstorbenen zu fürchten.

Basi na waja wandugu wa itata munhu na hewo vivo womdumba nghani aija imwana yasigwe na itata munhu. Kamba wahamulonga malonga gehile, aija itata wake yafile kokasilika komuguza ndugu wake mmonga.

Auch die Verwandten seines Vaters fürchten solches Kind, das von seinem Vater hinterlassen ist, sehr. Wenn sie ihm böse Worte gesagt haben, so ergrimmt sein verstorbener Vater und macht einen Verwandten krank.

Basi wochola kulagula na ija mulagulaji kowalongela: „Ija imwana mumlonga choni?“ Basi na hewo wolonga. „Kweli, tumulonga malonga gehile“. Na ija yumganga kowalongela: „Mwe mwahonzolomo (?), amba itata wake kakasilika nghani, kolonda kukoma munhu, na mwe, muhamulema imwana, mofa momala.“

Dann gehen sie zum *lagula,* und der Medizinmann sagt ihnen: „Was habt ihr zu dem Kinde gesagt?“ Die antworten: „Ja, wir haben zu ihm böse Worte gesagt.“ Dann sagt ihnen der Medizinmann: „Ihr ?, denn sein Vater ist sehr zornig und will den Menschen töten. Wenn ihr euch dem Kinde nicht gefügig erzeigt, so werdet ihr alle sterben.“

Na hewo womuuza: „Tutendeze?“ Na heyo kowalongela: „Mgende, mkamuhembekeze nghani, yahavumila mtambike, avino dikungu jowasa, na intamu kohona.“

Die aber fragen ihn: „Was sollen wir tun?“ Der sagt ihnen dann: „Geht und gebt ihm gute Worte, wenn es nachgibt, dann opfert. So wird der Geist einschlafen, und der Kranke gesund werden.“

Basi wabwela ukaye, watenda vivija, valongile yumganga, wagenda wampembela aija imwana waga lupiya lumonga na ija imwana

So kehren sie denn nach Hause zurück, tun das, was der Medizinmann ihnen gesagt, gehen und bitten das Kind, geben ihm

kavumila, watambika inhambiko. Basi avino aija imwana akuja kuna umtala kwa tata zake mwomkema „kolo“ jao. Basi vino wa Zalamo vivo wandusaga woga wao, kumdumba aija imwana, yalekelelwe na tata hebu mamo.

eine Rupie, und das Kind gibt nach. Dann opfern sie feierlich. So nennen sie dann das Kind dort in der Verwandtschaft *(umtala)* des Vaters ihren *kolo* (Onkel). So fängt die Furcht der Saramo an vor einem Kind dessen Vater oder Mutter gestorben ist.

Daß mein Gewährsmann hier so scharf zwischen den Verwandten väterlicher- und mütterlicherseits scheidet, und dann doch von beiden in der Hauptsache fast dasselbe erzählt, ist in der verschiedenen Wertung dieser Verwandtschaftsverhältnisse durch den Saramo begründet. Der Saramo kennt ursprünglich nur das Mutterrecht, d. h. u. a., die der Ehe entsprossenen Kinder stehen zu der Familie der Mutter in einem viel engeren Verhältnis als zu der des Vaters. — Seitdem arabischer Einfluß sich geltend macht, und vollends seit der Besitzergreifung des Landes durch unsere deutsche Regierung, sind auch diese Anschauungen mehr und mehr einem Wechsel unterworfen.

Die Erklärung, die die weitverbreitete und zunächst auffällige Benennung kleiner Kinder mit dem Namen „Vater“ und „Mutter“, die allerdings nicht nur bei Waisenkindern, sondern scheinbar noch häufiger bei Kindern, deren Eltern noch leben (der eigene Vater nennt sie so), gebräuchlich ist, in diesem besonderen Fall findet, ist vielleicht geeignet, diese Sitte in ein neues Licht zu stellen. Zunächst scheint es sich bei jenen Benennungen überhaupt nur um harmlose Kosenamen zu handeln. Je mehr man aber der Sache nachgeht, um so deutlicher wird man schließlich finden, wie alle solche Dinge ursprünglich mehr oder weniger religiös bestimmt oder gefärbt sind.

Ich lasse hier noch die Hauptteile aus einer andern Darstellung folgen, nach der auch der Totengräber, *mgongo (mtani),* dabei eine besondere Rolle spielt. Hat er beim Begräbnis schon ohne Gefahr den Toten berühren können, so darf er scheinbar auch nachher mit dem *kungu* anders umspringen als die Angehörigen des Verstorbenen.

Kungu ni ija munhu, yafile, ikimvili chake, chicho kikemingwa kungu. Basi aija munhu yafile, yahaleka iwana wadodo awaja iwandugu zake, kamba hawaweka goya, vino kungu yokwinuka, yokukuza

Kungu ist ein Mensch, der gestorben ist. Sein Schatten heißt *kungu.* Wenn nun ein Verstorbener kleine Kinder hinterlassen hat, und wenn die Verwandten mit denen nicht säuberlich fahren, so

waja iwandugu wake waja wowalema kuwaweka goya iwana.

Na heyo kungu komuguza munhu ńghani, wahalagula, wohona kungu, womkema munhu yokemingwa mgongo, naija mulagulaji yahawalongela, mtambikile hakaya, basi aija yu mgongo kokwiza hakaye yaija yu mtamu ichuugulo, aija yu mgongo kotewandusa kulonga malonga ga kumuliga aija imunhu yafile „ugwe kufa basi, sikuuwalole wano wali kuchugu, waleke wana wadodo wano", basi komuliga ńghani.

Basi wahaziga aija yu mgongo kolonga vino: „Mzimu na ngone", na waja wose, wakalile baho, wolonga: „Na ugone!" Kabili kolonga: „Muhawi na yafe!" Wose wolonga: „Na yafe! yabeneke digulu!" Basi vino wesha kutambika hakaye.

Lakini wahalonda kuchola kuna imhipa hawaleka bule togwa.

macht sich der *kungu* auf und macht die Verwandten krank, die den Kindern nicht gut tun wollen.

Und der *kungu* kann einen Menschen sehr krank machen. Wenn sie die Ursache feststellen, und wenn sie sehen, daß es ein *kungu* ist, so rufen sie einen, der Totengräber *(mgongo)* genannt wird, und wenn der Medizinmann ihnen sagt: „Opfert zu Hause", so kommt der *mgongo* zum Hause des Kranken gegen Abend. Der *mgongo* beginnt den Verstorbenen zu schelten: „Du bist jetzt tot, sieh nicht zurück auf diese hinter dir, laß doch diese kleinen Kinder." Er schilt ihn sehr.

Dann sagt der *mgongo* so: „Geist, schlaf doch!" und alle, die dabei sind, sagen: „Schlaf doch". Wiederum sagt er: „Der Zauberer sterbe!" Alle sagen: „Er sterbe! Er breche sich das Bein!" So beschließen sie die Opferhandlung zu Hause.

Wenn sie aber zum Grabe gehen wollen, dann tun sie es nicht ohne leichtes Bier.

Dann gehen sie mit dem erforderlichen leichten Bier *(togwa)* zum Grabe. Schweres Bier *(ugimbi)* auf das Grab zu gießen, soll nicht erlaubt sein. Das leichte Bier wird in die Länge und in die Quere *(wogela utali na ukizika)* auf das Grab gegossen, wobei die Worte gesprochen werden: *twee vino twiza hano, tukugalila togwa, uhoze umoyo wako. Tuhalima, tupate chakuja bwando na tukale goya* (Wir sind jetzt hierher gekommen und haben dir Bier gebracht, erquicke dich. Wenn wir ackern, so laß uns viel Speise ernten und in Frieden wohnen.) Der *mgongo* aber muß auch jetzt noch wieder den Verstorbenen schelten und bedrohen.

Das Ausgießen des Bieres auf das Grab in Kreuzform erinnert

an das, was oben über das kreuzweise Schlagen der Zauberer auf die Gräber gesagt war. Bestimmten Anhalt für weitere Vermutungen bietet das alles aber noch nicht.

Die nächste Darstellung beschreibt teilweise den Kinyamkelakultus.

Kinyamkela ni munhu honekaga bule na heyo, ukamwona uzonza, kokugula utamu mkulu ṅghani. Na heyo uhamona, komona mgulu umonga na mkono umonga na siso dimonga na gutwi dimonga. Na hiyo iyo sula yake kinyamkela.

Kinyamkela ist ein unsichtbares Wesen (wirklich: Mensch), und wenn man dasselbe sieht, so gehts sonderbar zu, es macht einen sehr krank. Und wenn man es sieht, so sieht man es mit einem Bein, einer Hand, einem Auge und einem Ohr. Das ist die Gestalt des *kinyamkela.*

Na heyo kinyamkela kakalaga mhango ya mibiki imikulu, ikemingwe mibiki ya mwene mbago.

Und der *kinyamkela* wohnt in der Höhlung großer Bäume, die Bäume des *mwenembago* heißen.

Basi kinyamkela, na heyo komuguza munhu mkulu hebu iwadodo. Na heo wahalagula, aija mganga yahawalongela, amba yomuguza mwene mbago, basi wochola kwa mganga, womgoneka, wogala mapesa kumi, na heyo mganga kogala dawa za koga na kowalongela: „Londeni ngoma, tuhunge saba mbili", na hewo wotenda vivija, valondile yu mganga, wohunga saba mbili.

Und der *kinyamkela* verursacht Krankheiten bei Erwachsenen oder bei Kindern, und wenn sie die Ursache feststellen, und wenn der Medizinmann ihnen sagt: „*Mwenembago* ists, der ihn krank macht", so gehen sie zum Beschwörer, beauftragen den und geben ihm 10 Pesa, und der Beschwörer bringt Medizin zum Waschen und sagt zu ihnen: „Sucht Trommeln zur Austreibung, 2 mal sieben", und die tun das, was der Beschwörer verlangt, und sie nehmen die Austreibung vor, 2 mal sieben.

Na kila mganga kanacho kibanda habiki. Na hicho kibanda cho kemingwa ṅghwanda ya kinyamkela. Na heyo kinyamkela wazalamo womkema tata, amba komuguza munhu lugaluga, hamkoma bule. Na wano iwaganga wosola fungu dodo, pesa milongo midatu tu. Na ino kinyamkela iyo yakalaga mulu-

Und jeder Beschwörer hat eine Hütte bei einem Baum, und diese Hütte wird Kinyamkelahaus genannt. Die Saramo aber nennen *kinyamkela* „Vater", denn er macht die Menschen nur wenig krank, und tötet sie nicht. Und die Beschwörer erhalten auch nur einen kleinen Anteil, 30 Pesa nur. Und

kuli lwa munhu wose, vino vivo womkema tata ya wanhu.

kinyamkela wohnt im Körper aller Menschen, darum nennt man ihn Vater der Menschen.

Auffällig ist hier die Bezeichnung des Kinyamkela als Mwenembago. Möglich ist es, daß alle diese Geister, Kinyamkela wie Dschinn, nicht nur als Waldgeister gedacht, sondern auch als solche bezeichnet werden. Ebenso ist hier aber auch ein Irrtum des Schreibers möglich, denn sonst heißt es, daß zum Opfer des Dschinn 2 mal 7 Bananen gehören, zum Opfer des Kinyamkela aber nur 1 mal 7. Es wäre ja aber auch nicht weiter verwunderlich, wenn die Bezeichnungen in diesen Berichten und Erzählungen sehr durcheinandergingen. In europäischen Gespenstergeschichten pflegt das nicht anders zu sein.

Erwähnen will ich hier bei den Kinyamkelahütten übrigens noch ausdrücklich, daß der Saramo, soweit mir bekannt, keinerlei bildliche Darstellung eines Kinyamkela oder Dschinn kennt. Die Gräber seiner Vorfahren schmückt er gelegentlich mit Holzfiguren, um die Verstorbenen zu ehren. Er bringt auch Tonfiguren (vergl. S. 61) den Geistern dar. Dieselben sollen aber nicht Bilder der Geister sondern höchstwahrscheinlich der Menschen selbst sein. Hat der Saramo aber sonst gelegentlich unter dem Namen Kinyamkelabilder Holzfiguren oder sonst etwas zum Verkauf gebracht, so vermute ich sehr stark, daß er die Ware eben nur deswegen unter diesem Namen an den Mann zu bringen gesucht hat, weil er es sehr bald heraus hat, daß der Europäer „Götzenbilder" natürlich ganz anders bezahlt als sonstige schlechthinnige Holzpuppen. Ich weiß von solchen Kinyamkelabildern jedoch nur von Hörensagen. Soweit meine Kenntnis reicht, dreht es sich in der ganzen religiösen Betätigung des Saramo nirgends um Bilderverehrung.

Etwas ausführlicher ist in den Papieren, die ich augenblicklich zur Hand habe, die Dschinn-Austreibung beschrieben:

Jini na heyo honekaga bule, wamonaga wawo wahungaga, wakemigwa iwaganga. Na heyo kakalaga mmibiki mikulu, ina zimhango. Na Wazalamo imibiki imikulu, ina zimhango, hawa kanhaga, mwiko ṅghani, na kamba uhakanha, jini yokwiza mghwanda mwako.

Auch der Dschinn ist unsichtbar. Es sehen ihn nur die Beschwörer, die man Medizinleute nennt. Und er wohnt in großen Bäumen, die hohl sind. Die Wasaramo aber hauen keine großen hohlen Bäume um, das ist sehr streng verboten. Wenn du es doch tust, so kommt der Dschinn in dein Haus.

Basi munhu yohogula ntamu mkulu, wogenda kulagula, na ija mganga kolonga: „Jini; mkalonde mganga, yasolingwe, yamuhunge, yawinge na dija jini, basi kohona.“

Wenn einer sehr schwer krank ist, so gehen sie zum *lagula,* und der Medizinmann sagt: „Es ist ein Dschinn, sucht einen Medizinmann der entführt ist *(yasoligwe),* der den Dschinn beschwöre und austreibe, so wird er gesund werden.“

Na hewo wobwela wolonda mganga yuyuja, yalongile mulagulaji, na heyo kowalongela, vyajaga kingilambago pesa milongo midatu, nhowalupati pesa milongo midatu, kiṅghalu pesa milongo mibili ama mulongo umoja.

Die gehen dann nach Hause und suchen einen solchen Beschwörer, wie ihn der Medizinmann angegeben. Und der fordert von ihnen, das *kingilambago* („in den Wald gehen“) 30 Pesa, das *nhowalupati* („das Kleid aufschürzen“) 30 Pesa und das *kiṅghalu* („die Perlschnur“) 20 oder 10 Pesa.

Basi vihesha, ama wahamgolela vinhu vino, basi kowalongela: „Kalondeni nguwo nzelu na nhitu na nduṅghwu, muhazipata, mwenge ugimbi, nize nidiwinge digoboke kumuhulo, amba jamumo mghwanda.“

Wenn sie ihm nun diese Dinge gegeben haben, so sagt er zu ihnen: „Sucht ein weißes, ein schwarzes und ein rotes Kleid, wenn ihr die habt, dann braut Bier, damit ich kommen kann und den Geist austreiben, daß er so aus jenem Haus in den Wald flüchte.“

Basi na hewo wobwela wolonda vija vyalongile yumganga vyose. Basi viwapatile avija valondile yu mganga, wenga ugimbi, hata vivikile isiku ya nhwangila, keza yu mganga ikilo, na heyo kagoneka waganga wayage, wamtaze ukuhunga imhungi. Basi vasimike imhungi, na hewo iwaganga tanhu wolonda msimiko nongo imonga ya ugimbi. Basi wahaṅghwa ihamala wokwandusa kuhunga. Na ulwilo la ichanduso avino: „Nyatomo lolozo utomole imbeho.“ Na woja wa-

Die kehren heim und suchen alles das, was der Medizinmann gesagt hat. Wenn sie es haben, so brauen sie Bier, bis der Stampftag kommt. Dann kommt der Medizinmann abends und hat seine Genossen zu Hilfe gerufen zur Beschwörung. Wenn sie dann die Beschwörung eröffnet haben, so verlangen die Medizinmänner zuerst das *msimiko* (Aufrichtung, Eröffnung), einen Topf Bier. Wenn sie den ausgetrunken haben, so beginnen sie mit der Beschwörung.

nhu wokwimiliza wokwimbikiza vivo. Basi usiku uhacha hata dizuwa msangalalo, basi aija yumganga mkulu kosola tumba jake ikemingwa nhumba ya jini, basi kowalongela: „Mtowe ṅghani imigoma", na heyo kosola kiwenge cha muhalaka, kosama moto, wotowa ngoma na ngangi bwando.

Und das erste Lied heißt so: „*Nyatomo* (d. i. der erste Beschwörer, gewöhnlich noch ein Lehrling) komm! Mache den Anfang mit dem Geist (?)!" Und die andern stehen und singen dasselbe. Wenn aber die Nacht vorüber ist und die Sonne höher steigt (etwa nach 9 Uhr), dann nimmt der große Medizinmann seine Kürbisflasche, die sog. Dschinn-Flasche, sagt ihnen: „Schlagt laut die Trommeln", und dann nimmt er einen Muhalakazweig und macht Feuer an. Die andern aber schlagen die Trommeln.

Dann geht er in das Haus des Patienten hinein, räuchert dasselbe gründlich aus, kriecht dabei in alle Winkel hinein, stürzt dann plötzlich wieder heraus und eilt in schnellem Lauf in den Wald, wohin ihm alle folgen.

Basi kumwande yahavika biki kulu, dina mhango, kokwingila mgati. Na waja wamkoleleze, wotowa imigoma hasi, wokwimba:

Wenn er darauf dann zu einem großen hohlen Baum kommt, so steigt er hinauf (hinein?). Die aber, die ihm nachgefolgt sind, schlagen unten die Trommeln und singen:

„Sengwa lawa, hoo, lawa, hoo, lawa!"

„*Sengwa*, komm heraus, ho, komm heraus, ho, komm heraus!"

Basi yahalawa yumganga mhanga, kowalongela: „Jini dino kulu ṅghani, sambi dimbene ugosi. Basi, sikumulole kuchugu". Basi wobwela hakaye, woṅghwa ugimbi na imulagulwa kokwingila mghwanda yake kokala goya. Vino wesha kudiwinga di jini.

Wenn dann der Medizinmann aus der Höhlung wieder herauskommt, so sagt er ihnen: „Dieser Dschinn war sehr stark, beinahe hätte er mir den Hals gebrochen. Schaut nicht rückwärts!" Dann kehren sie nach Hause zurück, trinken Bier, der Patient geht in sein Haus und wohnt drinnen in Frieden. So treiben sie einen Dschinn aus.

In einer anderen sonst sehr ähnlichen Beschreibung dieser

Prozeduren sind die Worte des Medizinmanns, der das Vorhandensein des Dschinn feststellt, genauer angegeben: *kinyańkela nokona mduhu, jini nodyona dima wima ńganda yako, utende cha hima bule kofa* („Ich sehe, ein Kinyamkela ist nicht da, aber einen Dschinn sehe ich, der steht in deinem Hause. Beeile dich, sonst stirbtst du.“) Der Beschwörer verlangt dann auch 3 Stücken Zeug, rotes, blaues und weißes (*bendela* (Fahne) rot — *kaniki* dunkelblaues Zeug — *mulekano* Amerikanisches, d. h. weißer Baumwollstoff). Die Warnung nach vollzogener Bannung des Geistes in den Baum lautet hier: *Tuhachola hano, sikumulole kukisogo, bule yonda yalole, kochola nadyo ńganda yake. Amba jini ino kali ńghani, niye sambi dimbene ugosi, viningile hamonga muna ińganda yake.* („Wenn wir hier weggehen, so seht nicht rückwärts, wer rückwärts sieht, der wird ihn sonst mit nach Hause nehmen. Dieser Dschinn nämlich ist sehr bösartig, mir hat er beinahe den Hals gebrochen, als ich zusammen mit ihm in sein Haus ging.“)

Erwähnt seien hier endlich noch die Worte, die die Dschinn-Beschwörer bei ihren Beschwörungen immer wieder zu wiederholen pflegen: *mkulu honeka chayo* („des Großen Fußspur ist nicht zu sehen“).

(Fortsetzung folgt.)



Anzeigen und kleinere Mitteilungen.

Carl Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika. Hamburgische Vorträge. 143 und 7 Seiten. Mit Sprachenkarte von B. Struck. Berlin. 1910. Buchhandlung der Berliner evang. Missionsgesellschaft. 3 Mk.

Man sollte meinen, daß Nichtfachleute schwerlich den Sprachen Afrikas ein Interesse abgewinnen könnten. Das Gegenteil beweisen diese Vorträge von Professor Meinhof, welche auch auf ein weiteres Publikum ihre belehrende und anregende Wirkung nicht verfehlen werden. Seine Ausführungen machen es begreiflich, daß das Studium der afrikanischen Sprachen nicht nur für den Beamten, den Missionar oder den Forschungsreisenden, sondern auch für den Fachmann in verschiedenen Wissenschaften unentbehrlich ist, und sogar für den Laien interessant werden kann. Kein Leser, selbst wenn ihm der Gegenstand bisher völlig fremd war, kann das Buch aus der Hand legen, ohne daß er den Wunsch verspürt, seine Kenntnisse noch weiter auszudehnen.

In den acht Kapiteln, welche das Buch ausmachen, gewinnt man eine klare und knapp gefaßte Übersicht über den gegenwärtigen Stand der afrikanischen Sprachforschung. Der in den letzten dreißig Jahren hierin gemachte Fortschritt ist wirklich bemerkenswert. Er ist größtenteils dem jetzt erst gewürdigten Werk Endemanns zuzuschreiben. Sein „Versuch einer Grammatik des Sotho", den Meinhof mit recht „ein wahres Meisterwerk linguistischer Sorgfalt" nennt, erschien schon 1876, wurde aber zur Zeit so wenig anerkannt, daß Cust in „Modern Languages of Africa" (1883) das Werk nur im Vorbeigehen erwähnt. (II, 305). Damals bedeutete noch Bleeks „Comparative Grammar" den Höhepunkt der Bantuforschung im allgemeinen, abgesehen von der empirischen Arbeit an einzelnen Sprachen, die schon damals Wertvolles geliefert hatte. Wenn man

annimmt, daß diese Wissenschaft erst mit dem Bleek'schen Werke (1862) selbständig zur Geltung kam, so ist sie im ganzen keine 50 Jahre alt und sollte 1912 ihr Jubiläum feiern.

Der wichtigste Schritt, den sie in den letzten Jahren vorwärts gemacht hat, ist die Erkenntnis von dem Verhältnis der Bantu-, Sudan- und Hamitensprachen zu einander. Der Verfasser ist auf Grund der Arbeiten Westermanns und eigner Studien zu dieser Einsicht gekommen und hat hier die Sache mit unbestreitbarer Klarheit und Sicherheit dargelegt. Im Ful (dessen Bedeutung auch H. Johnston[1]) anerkannt hat) findet er das Bindeglied zwischen Hamiten- und Sudansprachen, und den Schlüssel zu manchen bisher unlösbaren Fragen. Seine Ansicht, das Bantu sei aus einer hamitischen Beeinflussung der Sudansprachen entstanden, wird schwerlich zu widerlegen sein. Die Erklärung, wie, seiner Meinung nach, das grammatische Geschlecht entstanden ist, (s. S. 134—136), verdient besondere Beachtung; ebenso der eigenartige Vorgang der „Polarität" im Ful, welcher die sonst unerklärlichen Erscheinungen z. B. der „unregelmäßigen" Pluralia im Arabischen und Hebräischen in ein ganz neues Licht stellen.

Nachgewiesen ist auch die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Semiten und Hamiten, und damit wäre die Frage nach der Stellung des Altägyptischen vielleicht beseitigt. Wenigstens hätten wir hier einen Fingerzeig für den Weg der endgiltigen Lösung. Und dann drängt sich die Frage auf: „Wenn nun Hamiten und Semiten zusammenhängen, sollte dann der Zusammenhang mit den Indogermanen unfindbar sein?" (S. 141). Diese Frage wird vom Verfasser entschieden verneint.

Es wäre merkwürdig, wenn auch nicht gerade überraschend, wenn es sich herausstellen sollte, daß diese „Barbarensprachen, denen man keinerlei Wohllaut zutraut, sondern die man für halbtierische Laute hält", die Lösung des Rätsels vermittelten, welche die Gelehrten der alten Welt solange vergeblich gesucht haben. Es ist vielleicht nicht ganz phantastisch zu denken, daß diese Möglichkeit für die Rolle des Afrikaners in der Weltgeschichte bezeichnend ist.

Am lehrreichsten für das Sprachstudium sind vielleicht der vierte Vortrag, „Rhythmus und Melodie in afrikanischen Sprachen" und der fünfte, „Die Entwicklungsgeschichte der afrikanischen Sprachen." Es ist keine leichte Aufgabe, in der so kurz bemessenen Zeit soviel Stoff

---

[1]) „Liberia" (1906), II, 890—899.

zu bieten, ohne den Zuhörer zu ermüden oder zu verwirren, in einer so klaren, fließenden und leicht faßlichen Darstellung, wie es der Verfasser hier getan hat.

Wo man alles so vortrefflich findet, ist es schwer, etwas Besonderes hervorzuheben; doch möchten wir ein wenig beim siebenten Vortrag verweilen. Dieser hat die Überschrift „Die Sprachwissenschaft in Afrika als Hilfswissenschaft" und weist nach, wie die Geographie, die beschreibenden Naturwissenschaften und die Völkerkunde von der Sprachwissenschaft unterstützt und gefördert werden, und wie sie das Studium der afrikanischen Musik, des Eingebornenrechts, der Poesie und der Religion des Afrikaners erleichtert. Dies bedürfte wohl keiner besonderen Begründung, und doch haben es viele versucht, ohne Kenntnis der afrikanischen Sprachen Theorien über das Seelenleben des Afrikaners aufzubauen. Der Göttinger Professor, der (nach dem bekannten englischen Scherz) ohne je ein Kamel gesehen zu haben, ein solches aus seinem inneren Bewußtsein heraus konstruierte, ist wohl mythisch, aber die Prozedur ist doch weder in Deutschland noch in England gänzlich unbekannt! Die Ortsnamen (S. 115), besonders die Namen der Berge und Flüsse, verdienen von diesem Standpunkte aus ein sorgfältiges Studium — das ihnen auch stellenweise zuteil geworden ist — so in Ostafrika von Franz Müller und in Südwest von Dove. Zu S. 114, „Der reisende Geograph . . . wird etwas Linguist sein müssen, wenn es sich um die Einholung von Auskunft über die Namen von Bergen und Flüssen handelt", kann man sich auch die artige Geschichte vom Kaya-Baum notieren. „Kaya" heißt nämlich auf Chinyanja „ich weiß nicht" (eigentlich ist es eine Redensart, die man nur mit dem berühmten spanischen „Quien sabe?" übersetzen kann); und dem Reisenden, der bei jeder Frage nach dem Namen eines Baumes diese Antwort erhielt und gewissenhaft aufschrieb, fiel es endlich auf, daß eine merkwürdige Anzahl von Sorten denselben Namen führte.

Auf S. 119 ist von den Schnitzereien aus Togo die Rede, welche in einer Art Satzschrift Sprichwörter darstellen. Diese kann man mit den sogenannten „gold weights" aus Asante in Verbindung bringen — kleine Messingfiguren von Menschen oder Tieren, deren Bestimmung lange unbekannt war, obgleich man die Vermutung aufgestellt hatte, sie sollten als Gewichte beim Abwägen des Goldes dienen. Jetzt scheint es gewiß zu sein, daß sie eine Art Memoria technica beim Märchenerzählen vorstellen.

Noch muß die treffliche Karte erwähnt werden, welche Herr

Bernhard Struck nebst erläuterndem Texte dem Werke Meinhofs beigegeben hat. Hierauf sind nicht nur die Hauptsprachfamilien in verschiedenen Farben angegeben, (wobei die ungeheure Ausdehnung des Bantu- und des Sudansprachgebietes recht anschaulich wird), sondern auch die Grenzen der „Pidgin - Sprachen" (Negerenglisch, Kapholländisch, das Suaheli-Kauderwelsch des oberen Kongo usw.), welche sich als Verkehrssprachen ausgebildet haben.

A. Werner.

D. Westermann, Professor, Gbesela or English-Ewe Dictionary. Berlin. D. Reimer. 1910. 111 S. 16°.

Der durch seine umfangreichen und gründlichen Arbeiten über die Ewesprache in Togo bekannte Verfasser hat diesen kleinen Auszug seines großen Wörterbuchs für den Gebrauch der Ewe-sprechenden Bevölkerung an der englischen Goldküste in englischer Sprache herausgegeben und hat den Eingeborenen damit einen sehr wichtigen Dienst geleistet.

Für die Eweleute, die das Buch zur Erlernung des Englischen benutzen wollen, ist die englische Aussprache in einer Transskription beigefügt, die sich an die übliche Eweorthographie anschließt. Die dem Ewe fremden Laute und die Betonung werden erläutert. Am Schluß steht eine Liste der unregelmäßigen Verba.

Natürlich werden auch Europäer, die Ewe lernen, das kleine handliche Buch gern benutzen.

Carl Meinhof.

A. Hanke, rheinischer Missionar in Deutsch-Neuguinea, Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache. (Astrolabebai, Kaiser-Wilhelmsland.) Band VIII des Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Berlin. G. Reimer. 1909. 252 S. 5 Mk.

Durch dieses sorgsam geschriebene Buch wird, so viel ich sehe, unsere Kenntnis der Südseesprachen wesentlich bereichert. Die Eigentümlichkeiten der Papuasprachen, die sie scharf von den melanesischen Sprachen scheiden, treten jetzt erst recht hervor. Manches erinnert hier auffallend an die Sudansprachen, wie z. B. das Fehlen einer eigentlichen Pluralbildung und die Voranstellung des Genitivs. Ich möchte die sehr gründliche Behandlung der Lautlehre besonders

lobend hervorheben, aber auch Formenlehre und Syntax sind sehr klar und übersichtlich geschrieben. Eine Reihe von interessanten Sprachproben ist beigefügt, ferner eine kleine Sprachenkarte und eine vergleichende Übersicht einiger Worte in neun Papua-Sprachen. Den Schluß des Buches bildet ein Wörterbuch der Bongusprache und ein Verzeichnis von Wörtern der damit verwandten Sungumanasprache.

Auf die Grußformen S. 75 und die Geheimsprache S. 76—80 möchte ich noch besonders aufmerksam machen. Der Verfasser verdient Dank und Anerkennung, daß er auf einem Gebiet, wo so wenig brauchbare Vorarbeiten vorlagen, so Tüchtiges geleistet hat.

Carl Meinhof.

J. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache (Moschidialekt). Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band XI. Berlin. G. Reimer. 1909. 399 S.

Der Verfasser gibt uns eine sehr ausführliche Darstellung des Moschi-Dialekts der Dschaggasprache in Ostafrika. Seine Art zu schreiben, ist für meinen Geschmack etwas zu breit, aber vielleicht hat er recht. Den meisten Lesern ist damit gedient, wenn man sich nicht gar zu knapp ausdrückt. Was aber wohl nicht zu billigen ist, ist das, daß der Verfasser sich oft über Eigentümlichkeiten der Bantu verbreitet, während es nur darauf ankam, einen Dschaggadialekt zu behandeln. Gewiß sind solche Abschweifungen in das Gebiet der vergleichenden Sprachforschung nicht immer zu vermeiden, besonders nicht, wo es sich um die Erläuterung rudimentärer Bildungen handelt. Aber der Verfasser geht, wie mir scheint, des öfteren ohne Not auf das Gebiet der allgemeinen Bantugrammatik über. Dabei ergeben sich dann gelegentlich unzutreffende Behauptungen, wie die: „Einwandfreie Beispiele von Verba denominativa gibt es nicht“. Ich meine, die Suffixe auf *-ka* und *-pa* sind im Bantu gut bezeugt, z. B. Suah. *toro-ka* „entlaufen“ von *m-toro* „der Flüchtling“, *nene-pa* „dick sein“ von *-nene* „dick“.

Wenn es notwendig war, auf die hypothetischen Grundformen des Urbantu zurückzugreifen, was für die stark abgeschliffenen Wortformen des Dschagga nicht wohl bestritten werden kann, dann hätten diese hypothetischen Formen irgendwie gekennzeichnet werden müssen, weil sie der unkundige Leser sonst für Dschaggaformen hält.

Mit der Wahl von *v̱* für die Labiodentalis bin ich nicht einverstanden, da es für die Bilabialis eingebürgert ist. Ich hätte dann

lieber ein anderes Zeichen gewählt, wie z. B. *v* mit Punkt darunter, wenn *v* für den hier viel häufigeren bilabialen Laut gebraucht wurde.

Übrigens sprechen die Deutschen das *w* sehr verschieden, man kann also die deutsche Aussprache des *w* nicht einfach zur Erläuterung benutzen.

Die Bezeichnung der Tonhöhe S. 38 ist vortrefflich. Es war aber zu beachten, daß es nicht nur auf die Tonhöhe einer Silbe ankommt, sondern daß die Tonhöhen aller Silben festzustellen sind. Erst wenn das geschieht, kann man das Wort korrekt aussprechen.

Mit manchen Ableitungen bin ich nicht einverstanden, wenn z. B. das Lokativsuffix *-nyi* auf B. *mu-* zurückgeführt wird und *ndži* als aus *ni* entstanden angesehen wird. S. 70. So würden sich wohl im Einzelnen noch mancherlei Ausstellungen machen lassen, auch an der Terminologie, auch der Druck ist nicht immer korrekt, aber im Ganzen ist es doch ein tüchtiges Buch, das uns erheblich vorwärts hilft in dem so sehr schwierigen Gebiet der Dschaggasprachen. Ganz besonders möchte ich noch die durchaus korrekte Behandlung der abgeleiteten Verba hervorheben. Hier hatte der Verfasser in Fokkens schöner Studie über das Siha allerdings eine sehr sorgsame Vorarbeit. Vergl. Mitt. des Sem. für orient. Spr. Bd. VIII. S. 44 ff.

Eine wertvolle Beigabe sind die umfangreichen Texte S. 282 bis 399, die Sprichwörter, Rätsel, Märchen und Mitteilungen zur Volkskunde, besonders religiöser Art enthalten. Diese Originaltexte mit deutscher Übersetzung sind eine Ergänzung zu dem Buch, das der Kollege von Raum uns geschenkt hat: „Dichten und Denken der Dschagganeger“. Leipzig 1909.

Der Anhang enthält interessante Angaben über den Kalender der Dschagga. Carl Meinhof.

Das Kolonialinstitut in Hamburg beginnt demnächst in zwangloser Folge Abhandlungen über koloniale Themata herauszugeben. Als erster Band erscheint eine Arbeit des Geheimen Regierungsrates Dr. Stuhlmann über „Handwerk und Gewerbe in Deutsch-Ostafrika“, als zweiter Band eine von Missionar Röhl verfaßte Grammatik der Schambalasprache. Weitere Veröffentlichungen sind in Vorbereitung, darunter ein großes Wörterbuch der Sothosprache von Missionar Endemann.

Für die Zwecke der experimentellen Phonetik wird beim Kolonialinstitut in Hamburg ein Kabinett eingerichtet, in dem Untersuchungen über die Lautbildung angestellt werden, die dem Unterricht in europäischen Sprachen dienen, aber auch dem Studium der Kolonialsprachen zugute kommen sollen.

Aus diesem Grunde ist das Kabinett an das Seminar für Kolonialsprachen angeschlossen. Zur Leitung der Arbeiten ist der bisherige Privatdozent in Marburg, Dr. Giulio Panconcelli-Calzia, berufen.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Jahrgang XII. Abt. 3 Afrikanische Studien.

La langue kikerewe von Eugen Hurel. S. 1—113.

Materialien für das Studium der Fulbe-Sprache. Von Oberleutnant von Stephani. S. 114—122.

Fulbe-Notizen von Leutnant Schultze. S. 123—126.

Versuch eines Wörterbuchs für Kissandaui. Von Hauptmann Nigmann. S. 127—130.

Kimatengo-Wörterbuch. Von P. Joh. Häfliger. O. S. B. S. 131 bis 214.

Über Sitten und Gebräuche in Hausa. (Schluß.) Von Adam Mischlich. S. 215—274.

Versuch einer Lautlehre des Nama. Von Carl Meinhof. S. 275 bis 286.

Versuch einer Grammatik der Avatimesprache. Von E. Funke. S. 287—336.

Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, herausgegeben von C. H. Becker. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Straßburg. Trübner. Hamburg. C. Boysen. 1910.

Heft 1. C. H. Becker, Der Islam als Problem; Ignaz Goldziher, Über die Benennung der „*Ichwān al-ṣafā*"; Ernst Herzfeld, Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem; Georg Jakob, Hinweis auf wichtige östliche Elemente der islamischen Kunst; Enno Littmann, Bemerkungen über den Islam in Nordabessinien; Martin Hartmann, Deutschland und der Islam. Kleine Mitteilungen und Anzeigen. Bibliographie.

Literatur.

Basset, René, Mission au Senegal. Tome I. Etude sur le dialecte Zenaga. Notes sur le Hassania. Recherches historiques sur les Maures. Paris. 1909/1910. E. Leroux. 434 S.

Brandstetter, Renward, Wurzel und Wort in den Indonesischen Sprachen. Luzern. 1910. Haag. 52 S.

Chatelain, Ch. W., & Junod, H. A., Pocket dictionary. Thonga (Shangaan) -English, English-Thonga (Shangaan). Preceded by an elementary Grammar. Lausanne. George Bridel & Co. 1909. 8⁰. 151 S.

Delius, Siegfried, Grammatik der Suahelisprache. Tanga. 1910. 106 S.

Edgar, Francis, A Grammar of the Gbari Language. W. & G. Baire, Limited, Belfast, Ireland. 1909. 373 S. 15 sh.

Fibeli ya Chasu. Herausgegeben von den Missionaren der S. T. Adventisten-Mission in Südpare. Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg. 1910. 88 S.

Gesundheitslehre für die Schulen der Kolonie Togo. Bremen. 1909 Norddeutsche Missionsgesellschaft. 17 S.

Gutmann, B., Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig. 1909.

Gutzmann, Prof. Dr. Hermann, Physiologie der Stimme und Sprache. Braunschweig. 1909. F. Vieweg & Sohn. 208 S.

Hollis, A. C., the Nandi, their language and folk-lore. Oxford. 1909. 328 S. 16 sh.

Katekisimu va vana va Vakinga. Berlin. 1909.

Kotz, Ernst, Missionar, Grammatik des Chasu in Deutsch-Ostafrika (Pare-Gebirge). Berlin. 1909. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band X. G. Reimer. 79 S. 1,50 Mk.

Lademann, Gebhard, Tierfabeln und andere Erzählungen in Suaheli. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. XII. Berlin. 1910. Georg Reimer. 120 S.

Male ma peña. Das Neue Testament in der Duala-Sprache. 2. Aufl. Kamerun. Stuttgart. 1909. Württemb. Bibelanstalt.

Mburi yedi yakwe Mateo. Das Evangelium Matthäus in der Sprache der Vaasu (Vapare). Internationale Traktatgesellschaft. Hamburg. 1910. 74 S.

Meier, P. Jos., M. S. C., Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (Neu-Pommern). Anthropos-Bibliothek Bd. I. 291 S. Münster i. W. 1909. Aschendorff.

Meinhof, Carl, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage. Berlin. 1910. D. Reimer. 340 S. 14 Mk.

Meinhof, Carl, Lehrbuch der Namasprache. Lehrbücher des Sem. für orient. Sprachen. Band 23. Berlin. 1909. G. Reimer. 177 S. 9 Mk.

Meinhof, Carl, Deutsche Kolonialsprachen, Band I, die Sprache der Herero in Deutsch-Südwestafrika. Berlin. 1909. D. Reimer. 114 S. 4 Mk.

Meinhof, Carl, Deutsche Kolonialsprachen, Band II, die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika. Berlin. 1910. D. Reimer. 109 S. 4 Mk.

Meinhof, Carl, Die Sprachen des dunkeln Weltteils. Stuttgart. 1909. Greiner & Pfeiffer. 39 S. 0,50 Mk.

Pakendorf, G., Imbali zezibalo ezingcwele zetestamente endala nentsha. (Biblische Geschichte in Kafir). Berlin. 1909. Gebrüder Jakob. 136 S.

Paul, Hermann, Prof., Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle a. S. 1909. M. Niemeyer. 428 S.

Peekel, P. Gerhard, Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache, speziell der Pala-Sprache. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. IX. Berlin. 1909. G. Reimer. 6 Mk.

Rehse, Kiziba, Land und Leute. Mit einem Vorwort von Professor v. Luschan. Stuttgart. 1910. Strecker & Schröder. 20 Mk.

Reinisch, Leo, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in Chamito-semitischen Sprachen. Wien. 1909. A. Hölder. 327 S.

Reinisch, Leo, Die sprachliche Stellung des Nuba. Wien. 1911. A. Hölder. 177 S.

Robinson, Charles & Burdon, Alder. Hausa Grammar with exercises, readings and vocabularies. New and revised Edition. London. 1909. Trübner. 210 S.

Schönhärl, Josef, Volkskundliches aus Togo. Dresden und Leipzig. 1909. C. A. Koch. 204 S.

Routledge, W. Scoresby & Katherine, With a prehistoric People, the Akikuyu of British East Africa. London. 1910. E. Arnold. 392 S.

Seidel, A., et J. Struye, S. J., La langue Congolaise, grammaire vocabulaire systématique, phrases graduées et lectures. Paris. 1910. Jules Groos. 223 S. 4 Mk.

Steane, Karl und Sembritzki, Emil, Kleine Fullah-Grammatik. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. VII. Berlin. 1909. G. Reimer. 15 S. 0,40 Mk.

Struck, B., Suaheli-Bibliographie. Leipzig. 1909. Haupt.

Taurat, W., Die Zauberei der Basotho. Berlin. 1910. Buchh. der Berliner ev. Missionsgesellschaft. 20 S.

Teti-Teti (Konde-Fibel). Herrnhut. 1910.

Teti va vana va Vakinga (Kingafibel). Berlin. 1909. 83 S.

Tönjes, Hermann, Miss., Lehrbuch der Ovambo-Sprache. Osikuanjama. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen. Bd. 24. Berlin. 1910. Georg Reimer. 235 S.

Velten, Prof. Dr., Suaheli-Wörterbuch. I. Suaheli-Deutsch. Berlin. 1910. Selbstverlag. 529 S. 9 Mk.

Velten, Prof. Dr., Suaheli-Sprachführer für Postbeamte. Berlin. 1910. Selbstverlag.

Westermann, Diedrich, Handbuch der Ful-Sprache. Berlin. 1909. D. Reimer. 274 S. 8 Mk.

Woodward, M. E., Nyanja exercise book, revised by Herbert Barnes. London. 1909. S. P. C. K.

Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie. Zweiter Band. *Mythus und Religion.* Dritter Teil. Leipzig. 1909. W. Engelmann. 792 S.

NEUE BUECHER u. KARTEN

Thonner, Franz. Vom Kongo zum Ubangi. Meine zweite Reise in Mittelafrika. XII und 116 Seiten mit 20 Textbildern, 114 Lichtdrucktafeln und 3 farbigen Karten. Elegant zweifarbig gebunden M. 12.—.

Der Verfasser schildert zunächst die Veränderungen, die seit seiner Reise im Jahre 1896 am Kongo stattgefunden haben, und die, wenigstens im Innern, ziemlich erheblich sind, und berichtet dann über seine Fußreise vom Kongo zum Uele, sowie über seine Bootfahrt den Ubangi hinab. Der Beschreibung dieser Reise folgt ein allgemeiner Teil, in welchem namentlich auf die charakteristischen Formen der Pflanzenwelt und die Unterschiede zwischen den so verschiedenartigen Stämmen der Eingebornen in den bereisten Gebieten eingegangen wird. Der dritte Teil des Werkes endlich enthält meteorologische, botanische und linguistische Tabellen.

Washington, Booker T. Charakterbildung, Sonntagsansprachen an die Zöglinge der Normal- und Gewerbeschule zu Tuskegee. Übersetzt von Estelle du Bois-Reymond. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern, Direktor a. D. des Rauhen Hauses in Hamburg. 250 Seiten 8⁰. Preis M. 4.—.

Der Name des Negers Booker T. Washington ist heute auch in Deutschland nicht mehr unbekannt. Als Sklave in den Vereinigten Staaten geboren, hat er es verstanden, sich unter den schwierigsten Verhältnissen nicht nur zum selbständigen freien Manne emporzuarbeiten, sondern es auch vermocht, durch die Vorzüglichkeit seiner Leistungen auf erzieherischem Gebiet in Amerika eine so hohe und achtunggebietende Stellung einzunehmen, daß die Universitäten der Union ihn zum Ehrendoktor ernannt und die ersten Männer des Staates, bis zu dem Präsidenten der Republik, seinen Verkehr gesucht haben. — Über das hier angezeigte neue Werk Booker T. Washington lasse ich aus dem Vorwort von Dr. theol. Wichern einiges folgen:

„Nachdem Booker T. Washington in seiner Selbstbiographie „Vom Sklaven empor“ (Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) in Berlin SW. 48, Preis M. 3.—) das Werden und Wachsen jener von ihm gegründeten, jetzt 2000 Köpfe umfassenden Bildungsanstalt für Neger zu Tuskegee im Staate Alabama geschildert, bietet er hier eine reiche Auswahl der von ihm den Schülern jener Anstalt gehaltenen freien Ansprachen. Neben der Schule und praktischen Ausbildung dürfen diese Ansprachen als der vornehmste der von B. Washington angesetzten Hebel bezeichnet werden, um nach und nach Tausende von jungen, der schwarzen Rasse angehörenden Leuten zu Charakteren heranzubilden, die sich nicht nur im Kampf des Lebens selbständig behaupten, sondern auch ihrer Umgebung, vor allem den eigenen Stammesgenossen als „Vorbilder“ und „Führer“ dienen sollen.

Das vorliegende Buch hat besonders Interesse für jeden, der persönlich auf erzieherischem Gebiet tätig ist, vor allem aber dürfte es wertvoll, wenn nicht unentbehrlich, für solche erscheinen, welche als Lehrer oder Missionare unter den Schwarzen zu wirken berufen sind.

Möchten die in B. Washingtons Ansprachen gegebenen Anregungen dazu dienen, das Interesse weiterer Kreise an der Kulturfähigkeit und Verwertung der Schwarzen als Helfer und Mitarbeiter an einer christlichen, gesunden Zivilisation innerhalb unserer neu erworbenen Kolonien zu fördern.“

aus dem Verlage Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin SW. 48.

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt.